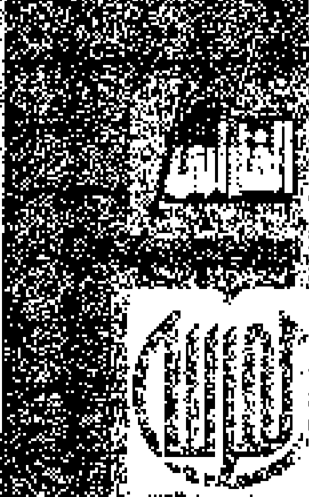
موسوعة أساطير العرب

عن الجاهلية ودلالاتها

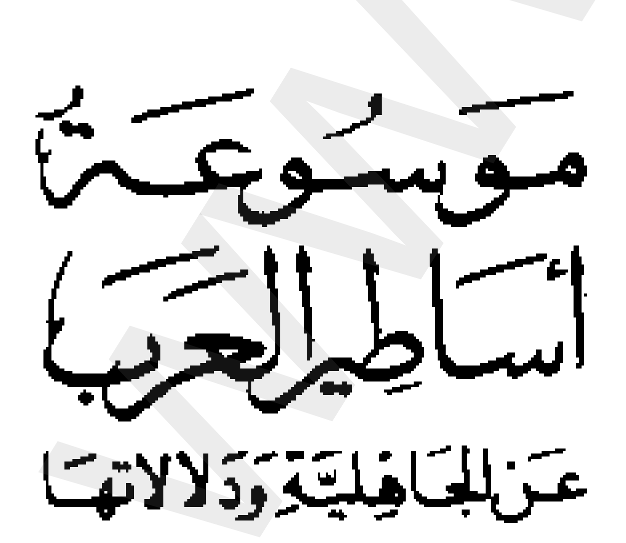
د. محمد عجينة

1








موسوعة
أساطير العرب
عن الجاهلية ودلالاتها



مَوسُوعَةُ أسَاطِيرِ العَرَب

عَن الجَاهِلِيَّةِ وَدَلالاتهَا

د. محمَّد عجينة



الكتاب: أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها /1

المؤلف: د. محمد عجينة

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ص. ب: 3181 / 11 ـ ت: 305.520

العربية محمد علي الحامي للنشر والتوزيع
تونس ـ 3000 صفاقس ـ 40 شارع أبو القاسم الشابي

التنضيد: شركة المطبوعات اللبنانية ش.م.ل

الطبعة: الأولى 1994

تصميم الغلاف: نجاح طاهر

توطئة

الأساطير قديمها وحديثها من كنوز الإنسانية التي لا تقدّر بثمن، فمضمونها شهادة على ماضي البشر وإدراكهم للعالم وتصورهم إياه. إنها صورة لنا عنه وعنا، ندرك من خلالها الثابت والمتحول في المِخْيَال الجماعي. أما من حيث الصيغة فهي شكل من أشكال التعبير نسيج وحده، رَحِمُه المولِّد له الفكر والخيال والوجدان، وأداته الرمز ومسكنه الذي تأوي إليه أو تتقنع فيه مستويات عديدة من الملفوظ. ولذلك، تتبدى الأساطير من خلال مختلف السنن ضمن المكتوب في الحكايات والنصوص المقدسة وكتب التاريخ والأدب وضمن المعيش في الشعائر والطقوس والممارسات.

وإذن، فالأساطير تتجلّى على صعيدي القول والفعل كليهما وتنتظمها الأعمال الواعية واللاشعورية من نشاط البشر في ضروب من الخطاب متنوعة هي التاريخ والدين والأخلاق والسياسة والأيديولوجيات والأدب. وجميعها أشكال يمكن أن تكون للأسطورة عماداً أو دعامة تتقنع فيها وتسكنها وتأوي إليها فتعبِّر عن تصورات جماعية بواسطة الرمز، أداة الانفتاح على جميع الجوانب الإنسانية التي تخرج عن مجال ما هو عقلي أو التي قد تُحجب حجباً أو تفيض عن الواقع وتتجاوزه كما في الحلم، وأداة التوحيد بين مختلف مجالات الكون لما يتميَّز به الرمز عن الدليل اللغوي من تعدد الأبعاد.

وعليه يمكن القول، أن الأسطورة تحتل موقعاً استراتيجياً في حقل فلسفة العلوم التي نمت وأينعت ثمارها حول الألسنية وعلم الدلائل والنقد الأدبي وما سواها من العلوم الإنسانية بعد أن هيمنت العقلانية والوضعية حيناً من الدهر وبعد أن رُدّ الاعتبار إلى

المخيال والرمز. ولم تعد الأساطير أو «أساطير الأولين» و«الفكر الأسطوري» عبارات شنيعة تُلصق بخطاب الغير تسفيهاً لصاحبه، وإنما غدت نمطاً من أنماط التعبير والتفكير جدير بكل عناية واهتمام بل إنه ليس دون الفكر العلمي لا سيما إذا اعتبرنا أن أشكال الفكر الأسطوري قد تبدو من خلال بقاياها المترسبة في العادات والممارسات اليومية بل قد تطفر في سلوك الفرد الواحد في الأزمان المتعاقبة وأحياناً في الآن.

إن جميع ما ذكرنا يجعل جميع المدارس المعاصرة على اختلاف ما بينها تُجمع على أهمية الأساطير والتوفر على دراستها لاتصالها بالوظيفة الرمزية، وتُعد من أخص ما يمتاز به البشر عما سواهم من عالم الحيوان. فالإنسان وحده هو الكائن الذي لا يقنع بما هو موجود، أو بما هو واقعي محض، أو عقلاني محض فينشىء الرموز والأنظمة الرمزية إعراباً منه عن توقه الأبدي إلى آفاق أخرى غير التي يقع عليها منه الحس والإدراك وعن نزوعه إلى أن يصنع عالماً معبراً عنه إلاّ أنه لا يستوي وإياه فإذا هو يطمح إلى تجاوزه باستمرار.

الفصل الأول

مدخل إلى الأساطير



مُقَــدّمَة

تعتبر الأساطير قديمها وحديثها مصدراً خصيباً من مصادر دراسة الشعوب والمجتمعات وتحليل رؤيتها للكون والمجتمع والإنسان ومعرفة مواقفها من القضايا الجوهرية التي شغلتها أو ما تزال تشغلها على اختلاف الأقطار والأعصار.

وقد بدأت الأساطير بما هي ظواهر ثقافية في أي مجتمع من المجتمعات، تتبوأ المنزلة اللائقة بها، وقد ولّى ذلك العهد الذي كانوا ينظرون فيه إليها على أنها أوهام وأباطيل. ولذلك تجدهم قد عنوا بها في أوروبا منذ القرون الوسطى حتى الآن عناية فائقة على اختلاف المواقف منها والمنطلقات ووجهات النظر[1].

ولئن اتفق جل الدارسين لأساطير مختلف المجالات الحضارية على أن الأساطير من نتاج الخيال البشري الخلّاق، فإنهم يؤكدون أنها ليست مجرد وهم وأن لها علاقة بالواقع أو «الحقيقة»، بل إنها في نظر مبدعيها من الشعوب والأقوام عين الحقيقة[2]. ولذلك، فإن «أساطير الأولين» هي دوماً أساطير الآخرين وقلّما تجد شعباً من الشعوب يقرّ بأن أساطيره يمكن أن تُدرج في باب الأساطير، ولذلك فإنها قد تندرج ضمن أبوابٍ شتى من كتب العقائد والملل والنحل بل وفي الكتب العلمية أو شبه العلمية من جغرافية وتاريخية وما إليها مما يتصل بوعي الإنسان وإدراكه لمنزلته في الكون والمجتمع.

---

(1) انظر تفصيل ذلك أسفله وراجع على سبيل المثال: مجلة «بويتيك» Poétique العدد الثامن ص 504-516 وفي آخر المقال الممتاز الذي فيها ثبت بيبلوغرافي يمكن أن يعد مدخلاً لدراسة الأسطورة من منطلقات شتى.

(2) انظر: ميرسيا إلياد: Aspects du mythe عن دار غاليمار للنشر ص 9. وهي كذلك عند الرومنطيقيين مثل «شيلينغ» Schelling. انظر في هذا الشأن: «introduction à l'essence de la mythologie» لكارل غوستاف يونغ وكيريني، ص 13، و«ويليك ووارين»: النظرية الأدبية (بالفرنسية)، ص 226.

ومما يضاعف من قيم الأساطير مصدراً من مصادر المعرفة أنها ليست من صنع أفراد بأعيانهم بل هي من المبدعات الجماعية. وتأسيساً على ذلك، فإن حظ التوصل إلى رؤية شاملة أو متكاملة هو فيها أكثر مما في سواها من أنواع الخطاب، فضلاً عن أنها أقل عرضة للتزييف والتغيير من مبدعات الفكر والخيال التي تنسب إلى أشخاص بذواتهم.

وبناءً على ما ذكرنا يمكن للمرء أن يقدّر مدى ما يمكن أن توفره دراسة أساطير العرب عن «الجاهلية» من فوائد علمية عن صميم حياة العرب قبل الإسلام بل عن حياة الشعوب العربية في مراحل من تطورها لاحقة، لأن أشكال الفكر الأسطوري ليست قضية تهم إنسان المجتمعات العتيقة فقط وإنما هي تهمنا نحن أيضاً. ونحن نقصد بأساطير العرب عن الجاهلية في آنٍ واحد مختلف الأساطير التي كانت سائدة في «الجاهلية» وتلك التي استمرت في ظل الإسلام مشكّلة جزءاً من الوعي ورؤية العالم والتي كانت أو تكونت للعرب المسلمين أو ورثوها عن ماضيهم السابق للإسلام. ومهما يكن من أمر فكلها قد وصلتنا في مدونات إسلامية بعد تناقلها مشافهة مما يجعلنا نتوقع أنها ستكون في شكل طبقات رسوبية من عهود متتالية كما هو الشأن في علم طبقات الأرض.

إن جهلنا بعالم العرب القدامى الأسطوري ـ كما قال أحد الباحثين[3] ـ ما يزال كبيراً لأن جانباً من تراثنا الأسطوري قد ضاع في جملة ما ضاع لأسباب عقائدية لا تخفى، أو ما زال موجوداً إلا أنه بين طبقات الأرض وبطون الرمال دفيناً محتجباً أو في تراثنا المكتوب والمنقوش أو لأنه يلابس نصوصاً تعتبر من المقدسات، ولذلك فهو يدخل في جانب المسكوت عنه رغم أنه «لا حياء في العلم».

ولكن الذي لا نشك فيه ونحاول أن نبينه أن للعرب أساطيرهم شريطة أن نلتزم بمبدأين اثنين أولهما أن لا نحدَّ من حقيقة الأسطورة ذلك الحد الضيق الذي حدّوها به وأن نعتبر ما لها من قيمة رمزية وما لها من صلة بالمخيال الجماعي والأحلام ومن قيمة معرفية وأنها تعبر بطريقتها الحدسية التأليفية عن حقائق بشرية عميقة تتجاوز الواقع إلى ما وراءه، وأن لا نبحث عن مجاميع أسطورية مماثلة لأساطير اليونان وقد كان لها مصير غير الأساطير العربية في صدر الإسلام ولكن أن نفهم الأسطورة بمعناها الواسع النبيل وليس بمعنًى مستهجن كما سنحدد ذلك أسفله.

---

(3) انظر مقال جوزيف شلهود: Le monde mythique arabe.
في «Journal de la société des africanistes»، العدد 24، سنة 1954.
من ص 49 ـ إلى ص 61. وكتابه: بنى المقدس عند العرب Les structures du Sacré chez les Arabes

أما الثاني فهو تناول تلك الأساطير من زوايا مختلفة ومن خلال منهج غير الذي توسلوا به إلى استكناه حقيقتها كعدم البحث عن «الأسطورة» وإنما عن «مجاميع الأساطير» Mythologies سواء كانت في شكل حكاية أم كانت «نصاً جامعاً» Architexte متوزعاً أو مفككاً أم كان مفردات أسطورية أي صوراً ورموزاً ونماذج أصلية ـ ومحاولة إعادة تركيب عالم العرب الأسطوري من خلال تقاطع مختلف المعطيات والخطابات على تنوعها.

ولما كانت الأسطورة تنزل منزلة تجعلها ذات صلة بأوجه عديدة من نشاط الفكر البشري كان لموضوعنا هذا بالضرورة صلة مباشرة بمواضيع أخرى:

ـ فهو يتصل بتاريخ العرب القدامى في الفترة التي يُطلقون عليها اعتباطاً «الجاهلية» هذه العبارة التي سنستعملها طوال عملنا بدون المعنى المستهجن الذي علق بها في الخطاب الإسلامي. غير أن ذلك التاريخ بالنسبة إلينا لا ينحصر في تلك الحقبة القصيرة السابقة للإسلام كما كان سائداً خاصة لدى بعض المستشرقين وإنما هو حقبة طويلة حافلة بكثير من مقومات الحضارة الراقية لم يكن العرب فيها بمعزل عن سائر الشعوب المدعوة بالسامية عامة ويعود إلى حوالى أربعة آلاف سنة قبل الميلاد[4].

ـ كما أن له صلة لا شك فيها بعقائد تلك الشعوب ولا سيما بالأديان الشرقية القديمة التي نشأت في تلك البقعة من العالم إلا أن له أيضاً علاقة باليهودية والمسيحية والإسلام لا سيما في ما وصلنا من نصوص تلبس فيها الخبر التاريخي أحياناً بالأسطورة إلا أن غايتنا ليست تلك، رغم أن نتائج البحث قد تضيء منها بعض الجوانب.

ـ وله علاقة أيضاً بتاريخ الأدب العربي بالمعنى العام لكلمة «أدب»، إذ قد وصلتنا الأساطير من خلاله بعد تدوينها وتلونها على مر العصور بتجارب مختلف الشعوب التي تناقلتها مشافهة فحافظت على دوامها وبقائها من خلال طقوسها وشعائرها وأثْرَتْها بما لها من خبرة وتجارب فكانت أساطير مثقفة.

ومن صعوبات موضوعنا هذا أن تاريخ الجزيرة العربية لا يزال محل بحث واستكشاف بل إن مصادر دراسته ـ أي الكشوف الحفرية وكتب الإخباريين وكتب التاريخ والسيرة

---

(4) S.H. Hook: Middle Eastern Mythology, pinguin Books, 1973.

انظر على سبيل المثال: جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. وتوفيق برو: تاريخ العرب القديم، جامعة قسنطينة، ط 1984، دار الفكر، ـ دمشق ص 12-16، وشوقي عبدالحكيم: أساطير وفولكلور العالم العربي، ص 15.

والتفسير والأدب ودواوين الشعراء وما كتب عن الشعوب السامية القديمة من دراسات مقارنة[5] بل حتى ما كتب عن بعض الشعوب المعاصرة[6] ـ مادة ضخمة تقتضي أن نقرأها قراءة مستمرة متجددة لأن بعضها لم يبح بعد بجميع ما قد ينطوي عليه من أسرار.

وإذا نظرنا الآن إلى ما يمكن أن توفره دراسة ميدان من هذا القبيل من فوائد معرفية بحكم الموقع الاستراتيجي الذي تحتله الأساطير ضمن الدراسات الأنثروبولوجية ونظرنا إلى واقع البحث فيه وجدنا المكتبة العربية خلواً أو تكاد من عمل جامع يتناول هذا الموضوع[7] ويتسم بمحاولة استقصاء أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، المباشرة منها والعميقة، الظاهرة والخفية والاحتراس من الوقوع في مزالق منها، إسقاط القارىء مقولاته الخاصة على ما لديه من النصوص الأسطورية ومنها إضفاؤه عليها ضرباً من الانسجام الكاذب لأنه غير موجود في واقع الأمر أو وقوفه منها موقفاً انتقائياً سواء أثناء عملية جمع المادة الأسطورية باستخراجها من تضاعيف الروايات وأشكال الخطاب المتعددة التي تأوي إليها الأسطورة أو تتقنع فيها أو أثناء عملية التأويل ولا سيما إزاء ما يحتمل الوجوه العديدة من المعاني والدلالات لا سيما في الحالات العديدة التي يتم فيها توظيف بعض الأساطير في الخطاب التاريخي والخطاب الديني والخطاب الفلسفي. لذلك حرصنا على إدراج عدد من النصوص المعتمد عليها أثناء التحليل، قدر المستطاع، لتشتتها في مختلف المصادر وصعوبة العثور عليها كما أثبتنا ما طال منها طولاً مفرطاً في مُلحق واعتمدناه في التحليل. وذلك اعتباراً منا أن كل قراءة وكل تأويل، عمل نسبي. لذلك أولينا النصوص أهمية أساسية لأنها ثابتة بعكس مذاهب التأويل ونذكّر ـ وما بالعهد من قدم ـ اهتمام الدارسين بالكاتب ثم حلّت بعد ذلك سلطة النص فسلطة القراءة.

ولجميع ما ذكرنا من الاعتبارات رأينا أن نهتم بالأساطير التي وصلتنا عن الجاهلية موضوعاً لهذا البحث واخترنا له من العناوين «أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها». ويدل على أن بحثنا لا يتناول «الأساطير الجاهلية» فحسب وإنما يتناول أيضاً المادة الأسطورية التي وصلتنا عن العرب القدامى في المدونات الإسلامية التي لم تتخلص من

---

(5) انظر مثلاً: فراس سواح مغامرة العقل الأولى، ودومنيل
DuMesnil: Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan

(6) مثل دراسات مالينوفسكي ومارسال غريول وليفي ستروس، انظر أسفله، ص 37-48.
(7) انظر أسفله نقدنا للمناهج المعتمدة في المؤلفات التي صنفت في هذا الغرض.
(*) أنظر مثلاً أساطير خلق الكون والإنسان.

جذورها الأسطورية رغم انتقال العرب من الإحيائية وتقديس مظاهر الطبيعة من جماد وحيوان ونبات وعبادة الأوثان فعبادة الأصنام إلى ديانة التوحيد، فلقد بقيت بعض تلك الجوانب حية واستمرت في تضاعيف بعض المدونات الإسلامية كما أن بعض صورها ورموزها وبمعنًى أعم «ميثماتها» Mythèmes أي مفرداتها الرمزية كان عنصراً من العناصر المشكِّلة لصورة الكون بل لصورة السماوات السبع والأرضين السبع والجنة والنار عند المسلمين لا سيما في بعض الفضاءات الثقافية مثل كتب التفسير وقصص الأنبياء وكتب العجائب والغرائب، وفي بعض الأوساط الثقافية الإجتماعية إما بسبب محدوديتها المعرفية أو لتأثرها ببقايا أساطير الشعوب القديمة شأن اليمن ويثرب المتأثرتين بـ «الإسرائيليات» والعراق المتأثرة ببقايا ديانات الفرس والصابّة ـ المعروفين في الإسلام بالصابئة ـ وأساطيرهم الكوكبية ورموزها.

وكان لا بد لنا من جمع المادة الأسطورية وتكوين المتن وضبط منهج العمل. فواجهتنا المشكلة المنهجية التالية: هل نجمّع النصوص أولاً ثم نتقدم في اتجاه آخر نبحث فيه عن ماهية الأسطورة وسبل مقاربتها وتقطيعها وتحليلها وتأويلها، أم نعكس الآية أم نتقدم في الاتجاهين معاً وبطريقة جدلية، فاخترنا الحل الأخير على أنه الأوفق فتمكّنا أحياناً من العثور على الأسطورة في نصوص يصعب مبدئياً اعتبارها من الأساطير ولولا ذلك لكنا أغفلناها وأسقطناها من اعتبارنا. كما أتاح لنا ذلك الاختيار استخلاص أكبر عدد من الروايات المتوفرة عن الأسطورة الواحدة وعدم تفضيل احداها على غيرها كما فعل غيرنا[8] واعتبار الأسطورة جماع رواياتها[9].

ذلك أن ما قد يفرق بين الرواية وأختها من جزئيات عديمة القيمة في الظاهر لعله أن يكون عند التحليل أكثر إفادة من سواه بل قد يكون مركز الدلالة وموضعها. ولذلك، قد جعلنا همنا وديدننا من التحليل، البحث لا في «الأسطورة» أو في مجموعة ما من الأساطير لذاتها بقدر ما كان همنا الخلوص من وراء ذلك إلى عالم العرب الأسطوري ضمن طموح قد نكون فيه من المفرطين إلا أننا نرمي من ورائه إلى إدراج هذا العمل ضمن بحث علاثمي ييسر إعادة بناء الكون الأسطوري العربي من خلال رواسبه وبقاياه المتوزعة أشتاتاً وبالتالي يساعد على وضع الأسس لدراسات أخرى تتناول المخيال العوبي ومختلف بناه

(8) أنظر أسفله نقد كتاب الجوزو: من الأساطير والخرافات العربية.

(9) انظر ليفي ستروس: الانتروبولوجيا البنيوية، ص 240.

الرمزية من المنظورين الآني Synchronique والزماني Diachronique والتاريخي.

وقد بدا لنا ذلك أمراً ممكناً متى طالعنا أمهات الكتب العربية فقرأناها لا قراءة سطحية خطية وإنما قراءة أخرى نشيطة نفيد من خلالها بقدر المستطاع من علوم الإنسان من ألسُنية وانثروبولوجيا وعلوم اجتماعية وما إليها. كما استشعرنا منذ شروعنا في هذا البحث أن للأساطير وظيفة قد تتمثل في محاولة تفسير حادثة وقعت في الماضي أو تبرير طقس من الطقوس عفى عليه الدهر ونسيت بداياته أو شعيرة من الشعائر أو مؤسسة من المؤسسات الإنسانية الحاضرة تبريراً لمتانة صلتها بالمجتمع الذي أنشأها أو ابتدعها في حقبة تاريخية معينة وتوحيداً لمجموعة حولها[10] رغم أن جميع المجتمعات تنشىء أساطيرها ولكن وعيها بأنها أساطير ليس من تحصيل الحاصل، وإن حصل ففي مرحلة تاريخية أخرى تتغير فيها شروط المعرفة والوعي.

وكنا نرمي من خلال هذا العمل إلى استخلاص بعض الخصوصيات الفنية افترضنا أنها تميز الأسطورة عما سواها بصفتها نظاماً هلامياً ذا دلالة يعتمد على الرمز راجين الاستفادة من تجارب من سبقنا إلى دراسة أساطير مجالات حضارية أخرى سواء من حيث المنهج الداخلي ـ عنينا بذلك التقطيع والتحليل والتأويل من الباطن ـ أو الخارجي ونعني به البحث المقارن. ولكن تبيّن لنا أنه قد يكون من الخطأ الفادح الانطلاق من «الأسطورة» باعتبارها مقولة نقابل بينها وبين الأدب لأن كليهما يدخل في دائرة المبدعات الفنية الخيالية بل هما يلتقيان أصلاً ومنشأ، لأن لهما جذوراً واحدة ولأنهما يلتقيان على صعيد آخر عندما توظف الصور والرموز والنماذج الأصلية والأساطير في الأمثال والقصص الرمزية والخرافات على ألسنة الحيوان أو في الشعر.

وارتأينا أن يشتمل عملنا هذا نظرياً على وجهين اثنين كبيرين متكاملين: أحدهما وثائقي منهجي نستخرج فيه المتن ـ أي المادة الأسطورية ـ من أمهات الكتب والمعاجم العربية ونعرضها عرضاً أقرب ما يكون إلى الموضوعية نتجنب فيه التعسف والإسقاط كما ذكرنا سابقاً. والثاني تحليلي تأليفي نستفيد فيه من تحليل المادة الأسطورية برمتها ونعيد تركيبها. فنصل إلى الكليات عبر الجزئيات ونبحث فيه عن الكون الأسطوري عند العرب وخصائصه. ومن شأن العمليتين أن توضحا لنا جانباً من رؤية الإنسان العربي قديماً للكون والمجتمع وللقوى الطبيعية والزمان والفضاء ومن تصوّره للآلهة والوجود والفناء

(10) انظر: مجلة Poétique، عدد 1971/8.

وغيرها من القضايا التي تطرح على وعي الإنسان وإدراكه.

أما من الناحية العملية فقسمنا العمل إلى سبعة فصول:

فجعلنا أولها مدخلاً إلى الأساطير درسنا فيه تعريف العرب للأسطورة لغة واصطلاحاً ثم نظرنا إلى الأساطير في الدراسات العربية واستعرضنا أعمال من سبقنا في هذا المضمار استعراضاً نقدياً ثم رأينا من المفيد بالنسبة إلى القارىء العربي تعريفه بوضع الأسطورة في ثقافات الشعوب قديمها وحديثها، وهو ما أتاح لنا عرض مختلف مقاربات الأسطورة من (إناسية) أنثروبولوجية ونفسانية وفلسفية عرضاً مكننا من تحديد المنزلة التي تشغلها من الناحية الابستمولوجية والوصول أخيراً إلى تعريفها. وقد ختمنا هذا الفصل الأول بتقديم مضان البحث محاولين أن نبين لدى استعراض كل صنف منها كيف تداخله الأساطير.

وخصصنا الفصل الثاني لأساطير خلق الكون والإنسان وصورة الكون كما تتجلّ في الأساطير لأن معظم الأساطير تحكي البدايات المقدسة المؤسسة لعالمي الطبيعة والثقافة.

واخترنا أن تتناول سائر الفصول مختلف مظاهر الكون فكان الفصل الثالث خاصاً بأساطير الكواكب، والرابع لأساطير مظاهر الطبيعة، أركانها الأربعة وأشجارها وحيوانها الأليف والوحشي فالخرافي. وكان الفصل الخامس استمراراً طبيعياً لسابقه لأننا خصصناه للكائنات «اللامرئية» على حد تعبير ـ صاحب مروج الذهب ـ أي للغيلان والسعالي والملائكة والشياطين. وخصصنا الفصل السادس لأساطير الإنسان والمؤسسات الإنسانية. وختمنا بحثنا بفصل سابع حاولنا أن نؤلف فيه بين مختلف مقومات عالم العرب الأسطوري ومختلف «الأشكال الرمزية» ونصل بين مختلف عناصره التي تمّ بسطها أحياناً بسطاً «جدولياً» Paradigmatique في بعض الفصول مثل أساطير الحيوان حتى تتجلى على نحو متماسك كما هي عليه في «الفكر الأسطوري».

ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن نتوجه بالشكر إلى أستاذنا المشرف محمد عبدالسلام على ما تحلى به من صبر وأناة وفكر حر متفتح طوال المدة التي استغرقها هذا البحث، وعلى ما أسداه إلينا من نصائح وتوجيهات لا سيما في الأوقات التي يشعر فيها الباحث بأن القريحة منه قد كلّت وأن العزيمة قد فلّت.

وعسى أن نُوفقَ في عملنا هذا فنسهم في إثراء الحاضر بالماضي وفي فهم الماضي بالحاضر إسهاماً وإن يكن ضئيلاً في نطاق ذلك الجدل الدائم المستمر الذي هو من خصائص كل كائن حي.

1 ـ الأساطير عند العرب لغة واصطلاحاً:

إذا انطلقنا من حقيقة لغوية مفادها أن اللغات لئن اشتركت في بعض الكلّيات، فإن لكل منها خصائصها الفونولوجية والصرفية والتركيبية وأن مفرداتها لا تتطابق من حيث مجالها الدلالي، وجب أن نعرف «الأسطورة» لا من حيث هي كلمة فحسب وإنما أيضاً من حيث هي مفهوم وذلك بالرجوع إلى أصلها الاشتقاقي في العربية والبحث عن علاقتها بكلمات قرينة لها تنتمي إلى حقل دلالي قريب منها مثل كلمات «خبر» و«حديث» و«نبأ» و«خرافة» و«قصص» و«مثل» وبالنظر في معناها الاصطلاحي الذي أصبح متعارفاً عليه لا عند العرب فحسب وإنما عند سائر الأمم والشعوب.

لم ترد كلمة أسطورة في القرآن الكريم أقدم أثر مدوّن، في صيغة الإفراد وإنما في صيغة الجمع وفي تركيب بعينه هو «أساطير الأولين»[1] وهي مشتقة من سطر واسم المفعول منها «مسطور» ﴿نۤ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾[2] أو ﴿كَانَ ذَلِكَ فِي الكِتَابِ مَسْطُوراً﴾[3]. أما السطر فهو «الصف من الكتاب والشجر والنخل»[4] و«السطر الخط والكتابة»[5]. وقد ذهب بعض اللغويين القدامى في تخريج هذه الكلمة مذاهب شتى. فهذا أبو عبيدة عالم اللغة الشهير (ت 210هـ) يعتبر أن صيغتها هي صيغة منتهى الجموع لأن أساطير عنده جمع أسطار وأسطار جمع سطر.

كما ذهب أحد المستشرقين إلى أن «أسطورة» قريبة الصلة بقرينتها في اليونانية

---

(1) سورة الأنعام، الآية 25.
سورة الأنفال، الآية 31.
سورة النحل، الآية 24.
سورة المؤمنون، الآية 83.
سورة الفرقان، الآية 5.
سورة النمل، الآية 68.
سورة الأحقاف، الآية 17.
سورة القلم، الآية 15.
سورة المطففين، 13.

(2) سورة القلم، الآية 1.

(3) سورة الإسراء، الآية 58، سورة الأحزاب، الآية 6.

(4) لسان العرب لابن منظور مادة سطر.

(5) المرجع نفسه.

واللاتينية «إيسطوريا» Historia[6] بمعنى أنها أخبار تؤثر عن الماضين لا سيما أن «أساطير الأولين» إنما وردت في القرآن الكريم بهذا المعنى في سور مكيّة وفي سياق جدل واحتجاج بين النبي وكفار قريش لأنهم اعتبروا تلك الأخبار من الأوهام والأباطيل[7]. ومن خلاله نعرف أن تلك الأخبار حقيقة بالنسبة إلى المسلمين و«أساطير» بالنسبة إلى أهل مكة من تجار قريش. فما كان القرشيون المناهضون للدعوة المحمدية يسمونه «أساطير الأولين» هو الذي ورد في القرآن مقترناً بتسميات مختلفة تمثل شبكة من المصطلحات هي الحديث والنبأ والقصة يمكن أن ندرسها من وجهتين اثنتين: آنية وزمانية.

فأساطير الأولين في نظر قريش هي ما نجده في القرآن من قصص الأولين مما يسمّى حديثاً مثل (حديث موسى)[8] و(حديث فرعون وثمود)[9] وهي ما يسمى أنباء ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ﴾[10] و﴿أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ﴾[11] ﴿واتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ﴾[12] ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ﴾[13].

ولنا كلمة أخرى لا شك في صلتها بكلمة أسطورة بل إنها لتستوي فيها أو تكاد، ولم ترد هي الأخرى في القرآن الكريم ألا وهي كلمة «خرافة». وتعرّف في معاجم اللغة بأنها «الحديث المستملح من الكذب». كما أنها تطلق على «ما يكذبونه من الأحاديث وعلى كل ما يُستملح ويُتعَجب منه»[14].

وكلمة الخرافة مشتقة من مادة «خ ر ف» ومن معانيها فساد العقل من الكبر. أما «خرافةُ»، غُفْلاً من التعريف، فاسم علم، وقد ورد[15] في سياقات عديدة منها «حديث

---

(6) انظر بلاشير مجلة «Semitica»، العدد السادس سنة 1958، ص 83-84. وميرسيا إلياد Aspects du mythe، ص 9.

(7) انظر لسان العرب مادة سطر.

(8) سورة طه ـ والنازعات الآية 15.

(9) البروج، الآية 17.

(10) المائدة الآية 5 واللسان مادة نبأ و«النبي المخبر على وزن فعيل بمعنى فاعل».

(11) سورة التوبة، الآية 70.

(12) سورة يونس، الآية 71.

(13) سورة الشعراء، الآية 69.

(14) لسان العرب مادة خرف.

(15) لسان العرب «مادة خرف» انظر: الجاحظ، كتاب الحيوان، ج 1، ص 301، واستشهاده بالحديث «وخرافة حق» وكتاب الأمثال: ابن سلمة: الفاخر في الأمثال العربية 149-152، ط 1353، تونس، والثعالبي: ثمار القلوب، 142.

خرافة» ويقال إنه «رجل من بني عذرة أو من جهينة اختطفته الجنّ ثم رجع إلى قومه فكان يحدِّث بأحاديث مما رأى يعجب منها الناس فكذّبوه فجرى على ألسنة الناس». ومنها الحديث النبوي الشريف «وخرافة حق» والحديث المروي عن عائشة أنه قال لها حدثيني. قالت ما أحدثك حديث خرافة؟ ومنها البيت المنسوب إلى ديك الجن والذي يعزوه بعضهم إلى ابن الزبعري:

حياة ثم موت ثم حشر ... حديث خرافة يا أم عمرو[16]

ومهما يكن من أمر فللخرافة أيضاً صلة بالسمر إذ عرّفوا الأسمار بأنها «الخرافات الموضوعة من حديث الليل»[17]. ونفيد من هذا التعريف الأخير أن الخرافة مختلقة اختلاقاً وأنها خطاب باطل لا أساس له وأنها نوع من الحكايات كان مما يروى ليلاً.

أما الخبر فهو أعم من جميع ما ذكرنا. ولذلك ندرك صعوبة تعريف هذا المصطلح في المعاجم اللغوية العامة بل وكذلك في المعاجم الفنية التي هم أصحابها تدقيق المصطلحات وبيان الفروق اللغوية بين الألفاظ. فالخبر عندهم «هو القول الذي يصح وصفه بالصدق والكذب»[18]. وهذا مذهب البلاغيين في مقابلتهم إياه بالإنشاء وهو في اصطلاحهم «الكلام الذي يدخله الصدق والكذب» أو «كل كلام له خارج صدق أو كذب نحو قام زيد»[19].

---

(16) ينسب ابن قتيبة هذا البيت إلى أبي نواس (الشعر والشعراء ص 510)، وينسبه الثعالبي إلى ابن الزبعري في ثمار القلوب ص 142. وهو مثبت في تكملة ديوان ديك الجن، ص 170 مع بيت آخر سابق: [وافر]

أأترك لذة الصهباء عمداً ... لما وعدوه من لبن وخمر

(17) انظر الحاشية رقم 15 أعلاه. الخرافة عند الجاحظ بمعنى الهذر والسخف والكذب والباطل المنافي للجد والحقيقة: يقول عن «كتب الزنادقة» وهذا كله هذر وعي وخرافة وسخرية وتكذّب ويقول في موضع آخر: «وهذا من خرافات أعراب أهل الجاهلية»، الحيوان، ج 1، ص 94، وج 4ص 197». وبهذا المعنى يستعملها ابن حزم مكذباً من فسر الآيتين 22-23 من سورة ص: «فطفق مسحا بالسوق والأعناق» بأن سليمان قتل الخيل لأنها ألهته عن الصلاة. يقول: وهذه خرافة موضوعة مكذوبة سخيفة باردة. «الفصل في الملل والنحل»، ج 4، ص 42 وتستوي الخرافة والكذب عند النويري في قوله: «وهذا أراه من خرافات العرب وأكاذيبها»، نهاية الأرب، ج 10، ص 286 والمقالة الثامنة من الفن الأول من فهرست ابن النديم تتعلق بـ «أخبار المسامرين والمخرفين»، ص 314-331.

(18) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية ص 32. وقد اهتم الفقهاء بالخبر لعلاقته بالأمور الاعتقادية. وانظر «خبر الاستفاضة» عند المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 244-245، ط قميحة 1986.

(19) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت 1094هـ/ 1683 م)، الكليات، ط 2، ج 2، ص ص 278-279.

وإذن، فقد اتضح مما سبق أن مصطلحات أسطورة وحديث ونبأ وخبر وقصص مصطلحات ذات وشائج لا شك فيها ألا وهي اشتراكها في نواة معنوية جامعة تحيلنا إلى مرجع بعينه هو الكلام المخبر بشؤون الماضين وسيرهم وأخبارهم في زمن ولّى وانقضى. إلا أن بينها فويرقات معنوية ودلالات خاصة تتصل بظروف القول والتلفظ أو كما يسمى مقتضى الحال أو السياق والغاية التي يقصد إليها المتكلم أو ينصرف إليها السامع أو المتلقي. كما أنها تطورت على مر الزمان واكتسب بعضها إما بالتوسع أو بالاختصاص معنًى فأكثر لم يكن له في البداية.

وهكذا يقترن بالأسطورة معنيان اثنان يتناقضان ظاهراً لأنهما يعبران عن وجهتي نظر إثنتين من زاويتين مختلفتين:

فالأساطير في نظر أصحابها الذين ابتدعوها عين الحقيقة. أما في نظر سواهم فلا تؤخذ مأخذ الجد بل هي عين الوهم والباطل والمحال.

وأما الخرافة فتتميز عن الأسطورة بأنها ليست محل اعتقاد من أي كان، لا من الذي يقصها ويرويها ولا من الذي ينصت إليها، ولكن هل هذا الحد الفاصل بين الأسطورة والخرافة حد قاطع؟ أليست بعض الخرافات أساطير كف أصحابها عن الإيمان بها وبالتالي تكون بين الأسطورة والخرافة علاقة نشوئية إذا ما نظرنا إليهما في مجرى الزمان وفي سياق التطور التاريخي؟ الطريف إن في استعمالات العرب تطابقاً يكاد يكون تاماً بين أسطورة وخرافة باستثناء نوع مخصوص بعينه هو الخرافات التي على ألسنة الحيوان[*].

أما سائر المصطلحات التي تمتُّ إلى الأسطورة بصلة مثل «نبأ» و«حديث» و«قصص» فقد استعملت بحملها على معني الحقيقة في طور معين وتمخض بعضها لاستعمالات بعينها[20] فقد اقترنت كلمة نبأ مثلاً بمعنى الخبر «عظيم الشأن»[21] ـ ربما لاتصالها بمعنى

(*) انظر استعمالات للجاحظ عديدة من زمن أسطوري هو «زمن الفطحل» وحديث أمية بن أبي الصلت في الموضوع وتعليق الجاحظ على ذلك بقوله: وهذا من خرافات أعراب الجاهلية «كتاب الحيوان، ج 1، ص 197 وهو يستعمل كلمة خرافة بشأن: تناكح الشياطين وتسافد العفاريت» كتاب الحيوان، ج 1، ص 302، وبشأن أساطير الجن، ج 1، ص 302.

(20) انظر بلاشير، مجلة سيميتيكا 6، سنة 1956، ص 58 مع بعض الاحتراز في ما يخص الاستنتاجات.

(21) أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، ط 2، بيروت 1982، ص 33، في الفرق بين النبأ والخبر. ويميز بينهما على أساس أن النبأ لا يكون إلا للإخبار بما لا يعلمه المخبر. ولمزيد التوسع حول الخبر انظر «الخبر» ضمن كتاب روزنطال:

= V. Rosenthal: History of Muslim-Historiography, Lyde, 1952, p.10.

الكهانة والتنبؤ بالغيب ثم لورودها في سياقات قرآنية مخصوصة.

أما لفظة «حديث» فكادت أن تختص بأحاديث الرسول والصحابة رغم استعمالها أيضاً في كتابات عديدة بمعناها العام، كما في قصص الأنبياء للكسائي. أما كلمة قصص فكأنها حلت محل نبأ رغم استعمالها الاصطلاحي بمعنى «قصص الأنبياء» و«القصص القرآني».

كما أنها شهدت تطوراً من الخاص إلى العام أي من الدلالة على قصص بعينها هي قصص الغابرين تروى مثلاً في القرآن عبرة على لسان القصاص في المساجد والمجالس وعظة إلى مطلق السرد القصصي الخيالي بمعنى الإنشاء لا الخبر وتستعمل الآن في صيغة المفرد أي قصة إما للدلالة على الحكاية récit أو histoire، وفي صيغة التصغير أي أقصوصة للدلالة على الفن الجديد nouvelle الذي يتقابل مع الرواية roman. أما كلمة خبر فقد كتب لها شأن آخر وأي شأن إذ اقترنت بها معانٍ جديدة غير التي رأيناها. فإذا هي تدل على «الإخبار» أي الإعلام عن حدث أو شخص أو واقعة تاريخية، واتسع مجالها الدلالي فشملت أخبار الماضين من القدامى وأيام العرب وأنسابهم وجميع ما من شأنه أن يكون سرداً.

وصفوة القول إن محاولتنا تعريف الأسطورة عند العرب انطلاقاً من معناها الاشتقاقي ومن علاقاتها بقريناتها من المصطلحات مثل نبأ وقصص وخبر ليس يغني غناءً كبيراً رغم أنها تدل على إمكانية انتماء الأسطورة إلى جنس من الأجناس يمكن أن ننعته بأنه سردي. كما أنّ الأسطورة أو الأسطوري قد يلابس بعض الأخبار الواردة في كتب السيرة والتاريخ لكن هل يعني ذلك بالضرورة أن الصيغة السردية هي الشكل الوحيد الذي يمكن أن تتجلى من خلاله الأسطورة؟. نحن أميل إلى القول بأن الشكل السردي أحد أشكال الأسطورة لا غير.

ورغم أن كلمة أسطورة لدى المسلمين قد وردت كما سبق أن رأينا في سياق جدل ومماحكات واستوت أو كادت؛ وكلمة خرافة مقترنة هكذا بمعنى التخريف والباطل، وكان نعت أيّ كلام بأنه من الأساطير تهمة تلصق بـ «خطاب» الغير فإننا لا نستعملها بهذا

= Lakhdar Souami: Introduction de la théorie du Habar chez Gahiz, Studia Islamica, L.III, p27-49.

شارل بلاّ: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء. ترجمة كيلاني ص 158-174.

المعنى المستهجن الذي ما تزال به محملة حتى الآن لدى بعضهم مثل «الجاهلية»، وإنما بمعنًى آخر هو معناها النبيل، الخطاب المقدس والحقيقة والوحدة أي بذلك المدلول الذي كان ولا يزال متداولاً عند الحديث عن أساطير مختلف الأمم والشعوب المعبرة عن فكرها ووجدانها وعن عالمها الخيالي لا بلغة المفاهيم المجردة ولكن بلغة الصور والرموز.

2 ـ الأسطورة في الدراسات العربية الحديثة:

سلف أن رأينا أن العرب القدامى لم يهتموا قديماً بالأساطير فضلاً عن دراستها لأسباب ذكرناها. فما هو نصيبها من اهتمام الباحثين في العصور الحديثة خاصة في القرن العشرين وماذا عالجوا منها وبأي منهج توسلوا إليها وما وضع الدراسة في هذا الميدان حتى منتصف الثمانينات؟

إن المكتبة العربية خلو أو تكاد من عمل أكاديمي منهجي يتسم بمحاولة الاستقصاء والشمول في جميع التراث الأسطوري العربي ومحاولة التعمق في دراسة مختلف جوانبه ودلالاته رغم أنه قد صدرت منذ الثلاثينيات أعمال سنحاول استعراض ما تيسر لنا العثور عليه منها.

أما أسباب ذلك النقص فعديدة: منها اعتقاد بعضهم أن ليس للعرب أساطير كما هو الشأن بالنسبة إلى سائر الأمم والشعوب وهو وهم نجد صداه إلى عهد غير بعيد[1] أو أن أساطيرهم «مستوردة»، والحال أن المتبحرين في هذا الميدان والمبرّزين منهم يشهدون بأن الأساطير دائمة الهجرة والترحال[2] وأنها تتلوّن دوماً بلون الحضارة التي بها تحل وإليها تفد حتى ليغدو من الصعب بل ربما من المتعذر القطع بصحة نسبتها إلى بلاد بعينها وأبرز مثال على ذلك الأساطير اليونانية التي يُستشهد بها دائماً على أنها الأساطير وكيف أن كثيراً منها مستمد من تراث الشعوب المجاورة[3] ومنها اعتبار الاشتغال بالقصصُ والولوع بها ـ وقد عُدّ «من مناحي العامة» على حد تعبير ابن خلدون حتى كان كلّ ما يتعلق بها بها وما يمت إليها وإلى «الخيال» بصلة ـ عبثاً لا طائل من ورائه ومن الأعمال غير الجادة والنبيلة التي تستحق شرف الحديث عنها. ومنها طبيعة الموضوع وما له من صلات بمعارف وعلوم متنوعة.

---

(1) يذكر مصطفى الجوزو في كتابه «من الأساطير العربية والخرافات» الذي نتعرض إليه أسفله رأي «شارل بلا» والأب «لامنس» في كتابه: L'Islam Croyances et Institutions - imprimerie Catholique Beyrout, 1943، ص 24-25 «عدم وجود ميثولوجيا عربية حقيقية تذكرنا بالميثولوجيا اليونانية». وواضح أن هذا الرأي ينطلق من تعريف للأسطورة معياري يقيسها باليونانية.

وانظر تحليلاً لبعض هذه الأسباب عند توفيق فهد: الكهانة عند العرب (بالفرنسية) ص 14-16، ويذهب إلى القول بعدم وجود ميثولوجيا أو طقوس لدى العرب القدامى رابطاً ذلك بعدم اهتمامهم بالماورائيات.

(2) انظر مثلاً كلود ليفي ستروس: الإنسان العاري، ص 576.

(3) انظر كتاب عبدالمعيد خان أسفله. ومن محاسن كتابه التنبيه إلى «صلة بعض الأساطير العربية بأساطير الشعوب المجاورة بما في ذلك أساطير بلاد اليونان».

ويعدّ كتاب عبدالمعيد خان[4] باكورة الأعمال التي من هـذا القبيل. ورغم أن لصـاحبه فضل الريادة في فتح مجال بكر وفي محاولة استكشافه بالتنقيب عن مضانّـه، فإن الكتـاب في الـواقع خـلافاً لمـا يدل عليـه العنوان «بحث في الـوثنية العـربية أكثـر مما هـو دراسـة للأساطير»[5].

وفعلاً، فإن متصفح تلك الرسالة الجامعية التي أشرف عليها أحمـد أمين يطالـع دراسة في عقائد العرب الوثنية، من منطلقات فكريـة لا تـستند في رأينـا إلى دليل علمي بـل هي مما ثبت بطلانـه على ضوء العلوم الإنسـانية. فصـاحبها من المؤمنين بتفـوق الآريّين على السـاميين[6] وبأن العربي (كذا على الاطـلاق) قليل الابتكـار[7] «محدود الخيـال من ناحيـة «الخيال الاختراعي»، واسع الخيال من ناحية «الخيال التصويري»[8] وأن الاسطورةالعـربية مبنية على تصور لا على خيال»[9] وبأن «العقلية العربية لا تـستطيع أن تتصور جوهراً مجرداً عن المادة في التكوين»، وما أشبه هذا من الاقوال التي لا تـستند الى برهان مقنع وإن هي إلا صدًى لمقولات نفـسية باطلة نشأت وترعرعت في ظل المركزيـة الاوروبية والاستعمـار الثقافي في طور من أطوار المعرفة ولّى وانقضى وتنكر له حتى أصحابه.

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الأسطورة في كتاب عبدالمعيد خان، اتسـع ليشمل «كـل ما سطر عن الجـاهليين تاريخـاً كان أو دينـاً» (ص 12) أو هي «الدين والتـاريخ والفلسفـة

---

(4) الأساطير العربية قبل الإسلام، ط 1، القاهرة 1973.

(5) مصطفى الجوزو من الأساطير العربية والخرافات، ط 1 ـ 1977/1397، ص 6.

(6) يقول: «إن الظروف الطبيعية التي جعلت الآريين ممتازين عن السـاميين حملتهم على توليد أساطير وشعر قصصي بكثرة وافرة وبأنواع مختلفة»، كتابه ص 7، وهذا الرأي صدىً لـرأي أستاذه أحمد أمين في الـوسط الطبيعي وتأثيره. يقول في فجر الإسلام عن «العربي» «ليس ذكاؤه من النوع الخالق المبتكر» 1/40-41-43. «خياله محدود وغير متنوع فقلما يرسم له خياله عيشة خيراً من عيشته وحياة خيراً من حياته يسعى إليها». وهو نفسه رأي القائلين بأن «العقلية السامية» «عقلية آرية». وقد شاعت هذه النظرية في القرن 19 و 20 ووجدت لها رواجاً كثيراً بظهور بعض الآراء والمذاهب التي مجدت «العقلية الأوروبية» كذا بإطلاق العبارة ـ وسبّحت بحمدها وقالت بتفوق العقل الغربي المبدع الخلاق على العقل الشرقي الساذج البسيط. فهذا أرنست رينان Ernest Renan (1816-1892) أو غراف أرتور دي غوبينو Graf arthur de Gobineau (1882-1916) بتمايز الجنس البشري على أساس عرقي وبتفوق بعض الأعراق على بعض وسيادة العقلية الآرية على سائر العقليات Essai sur l'iné-galité des races humaines. انظر: جواد علي المفصل في تاريخ العرب، ج 1، ص 257.

(7) المرجع السابق، ص 38.

(8) المرجع نفسه، ص 35. وانظر نقد ذلك التصور في الموسوعة العالمية «انسيكلوبيديا أونيفرساليس» مقال: «خيال» Imaginaire.

(9) عبدالمعين خان: الأساطير العربية قبل الإسلام، المقدمة ص ز.

جميعاً عند القدماء» (ص 12)، وقد نذهب مذهبه إلى حد ما في هذا الفهم الواسع غير أننا نجده يعرّف الأسطورة تعريفاً سلبياً بما ليست إياه ولا يعرّفها تعريفاً بما هي. فلا هي عنده من الفولكلور ـ ويتكوّن لديه من «اعتقاد القدماء الذي لا يزال مستمراً إلى هذه الأيام ـ (ص 13) ولا هي من القصص بمعنى Légendes»، أي الحكاية التي تتعلق بمكان واقعي أو بأشخاص حقيقيين نقلت بالتواتر من جيل إلى جيل (ص 13).

أما كتاب محمود سليم الحوت «في طريق الميثولوجيا عند العرب» فهو على حد تعريف صاحبه «بحث مسهب في المعتقدات والأساطير العربية قبل الإسلام» أو مقدمة لها مثلما يشير إلى ذلك عنوان الكتاب باللغة الإنكليزية:

An Introduction to Arab Mythology a Study of Pre-Islamic Legends and Beliefs

وهو أغزر مادة من كتاب عبدالمعيد خان مادة وأكثر منه عائدة وجدوى[10]. رغم أنه قريب الشبه بكتاب محمود شكري الألوسي «بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب» مع فضل تنظيم. ويمكن أن يفيد الدارس متى اعتبر قيمته الوثائقية وعدّه مقدمة وتمهيداً. وإذن فهو «تصنيف» بالمعنى المتعارف عليه قديماً تناول صاحبه أبوابه الخمسة الأولى والسابع «عقائد العرب القدامى»، وتناول في السادس «أساطير الأولين» وخصص الثامن لـ «صدى المعتقدات والأساطير في الشعر»، والسمة الغالبة عليه هي الوصف أكثر من التحليل.

ويطالع القارىء بشغف بداية كتيّب خليل أحمد خليل «مضمون الأسطورة في الفكر العربي»[11] ومقدمته المشتملة على لمحة عن أبرز المدارس التي اهتمت بالأسطورة دراسة وتحليلاً، مع وقفة خاصة عند أعمال كلود ليفي شتراوس صاحب المنهج البنيوي. غير أن موضوع الكتاب يكاد ينحصر في الفصل الثالث منه[12] وهو الحامل لعنوان الكتاب. ورغم قيمة الكتاب، على صغر حجمه ووضوح الرؤية وتماسك المبادىء المنهجية المعلن عنها في بدايته، فإنه ليس دراسة بالمعنى الأكاديمي لأساطير العرب عن الجاهلية، والذي لا شك فيه أن صاحبه لم يعتمد فيه حسب ما يبدو على قدر كافٍ من الوثائق والمستندات.

---

(10) صدر الكتاب أولاً في مجلة الأديب سنتي 1952-1953 ثم جمع بعد ذلك بين دفتي كتاب. وهو يحمل عنوانين: الأول بالعربية والآخر بالانكليزية على ورقة الغلاف اليسرى.

(11) صدر عن دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1973 في 168 صفحة من الحجم المتوسط وقد صدر بعد مقالين للمؤلف: الأول «مضمون الأسطورة في الفكر العربي»، مجلة دراسات عربية عدد 7 أيار ـ 1972. والثاني بعنوان «مقدمة منهجية لفهم الأسطورة» مجلة الرأي، العددان 4 و 5 تموز ـ آب 1972.

(12) مضمون الأسطورة في الفكر العربي، ص ص 48-116.

وعلاوة على ذلك، فإن الكتيّب قد ورد في سياق سجاليّ أرادَ صاحبه بواسطته «حسم التناقض الرئيسي بين الفكر الأسطوري والفكر العلمي الثوري على أرضنا»[13] و«الانتقال من أسطورة الثورة إلى الثورة»[14]. وهو غرض محمود عندما ننظر إلى المسألة من زاوية الالتزام السياسي وما يتطلبه من أسلحة معرفية تمكن من التصدي إلى واقعنا المليء بالخرافات والأساطير التي تعيقنا عن النظر إلى العالم نظرة موضوعية والفعل فيه على ذلك الأساس، ولكن الأمر يختلف عندما نريد دراسة جزء من كياننا الماضي ومخيالنا وضميرنا الجمعي والنظر إليه من منطلق البحث العلمي.

وباختصار يمكن القول إن الكتاب على فائدته ومنطلقاته الفكرية «التاريخانية» والجدلية يفتقر إلى مزيد من المعطيات والمستندات وإلى فضل تعمق وتركيز في التحليل وهو ما انتبه إليه مقدمه[15].

أما كتاب فراس سواح «مغامرة العقل الأولى»[16]، فهو كتاب قيّم جداً إلا أن صاحبه لا يتناول من موضوعنا إلا بعض الجوانب مثل أساطير الخليقة. فهمّ صاحبه كما هو واضح من العنوان رصد أساطير شعوب سوريا وأرض الرافدين. وتتمثل فائدته بالنسبة إلينا في إثباته للنصوص ـ وإن كانت قد ترجمت عن الإنكليزية لا عن الأصل ـ وفي منهج المقارنة الذي سلكه صاحبه في تتبعه لأساطير بلاد ما بين النهرين في تراث سومر وبابل وفي العهدين القديم والحديث مع تلميح إلى ما ورد بشأن ذلك في القرآن في تصديره لبعض أسفار كتابه السبعة(*).

أما مصطفى الجوزو فلا يرمي من خلال كتابه «من الأساطير العربية والخرافات»[17] إلى

---

(13) المرجع السابق، ص 9.

(14) المرجع السابق، ص 167.

(15) المرجع السابق، ص 4 و5 و6.

(16) الطبعة الأولى دمشق 1976 في 515 ص 6 العنوان الكامل هو: مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، سوريا أرض الرافدين، وللمؤلف علاوة على ذلك مقالتان في مجلة المعرفة السورية:
أولاهما: الإيقاع الحسي في أسطورة الشرق القديم ـ المعرفة عدد 188، سنة 1977 من صفحة 17 إلى ص 35.
والثانية: ملحمة جلجامش وأثرها في الثقافة القديمة ـ المعرفة 197، سنة 1978، ص 98-125.

(*) وهي على التوالي سفر البداية، سفر الطوفان، سفر التنين، سفر الفردوس المفقود، سفر قابيل وهابيل، وسفر العالم الأسفل (الجحيم) وسفر الإله الميت.

(17) صدر عن دار الطليعة، ط 1، بيروت 1977 في 317 ص من الحجم المتوسط، المقدمة في ص 56، والاختيارات من ص 58 إلى ص 280 وهو مذيل بقائمة في المصادر والمراجع ومعجم للمطالب وآخر للإعلام.

«الإحاطة الشاملة بالأساطير العربية جميعاً»[18] وهو ما يستفاد من العنوان بل هو منتخبات من الأساطير العربية القديمة والحديثة صدر لها صاحبها بمقدمة درس فيها «القوى الأسطورية» و«الحبكة الأسطورية» أو «أسلوب العرب في رواية الأسطورة» ثم «المضامين الأسطورية» و«بعض المؤثرات في الأسطورة العربية» في 56 صفحة. غير أن الذي قد يؤخذ على المؤلف فيها وفي المنتقيات أنه اختار من مختلف ما صادفه من الروايات «أكثرها وفاء بشروط الأسطورة»[19]. وكنا نودّ أن يعرّفنا بتلك الشروط. بل لقد ذهب إلى حد «المزج بين الروايات المختلفة قصد الخروج براوية واحدة» وإلى التصرف فيها من حيث أسلوبها السردي وعمارتها الفنية (من حبكة وكلمات) بإعادة صياغتها[20]. ومن نافلة القول ما لذلك من مضاعفات خطيرة من حيث تحوير الدلالة فيها. وإذا نظرت في تلك المختارات من النصوص وجدتها قد صنفت على اختلافها، من جاهلية وإسلامية قديمة إلى حديثة، تصنيفاً هو محل نقاش[21]. إذن، فالكتاب ليس دراسة لموضوعنا فضلاً عن اتسامه بسمات تجعله أقرب إلى كتب تبسيط المعرفة منه إلى الدراسة الأكاديمية. والذي يؤكد ذلك شعور المؤلف في نهاية مقدمته بأمله في أن يتصدى بعض الباحثين للموضوع بعده.

وقد يصاب مطالع كتاب أحمد كمال زكي: «الأساطير دراسة حضارية مقارنة»[22] بخيبة أمل كبرى إن هو توقع أن يعثر فيه على بحث في الأساطير العربية. وفصول الكتاب العشرة، رغم ما في بعضها من الإفادة، أقرب إلى أن تكون مجموعة من الفصول يعوزها الترابط وتتسم بانتقائية واضحة يستعرض صاحب الكتاب في بدايتها أربع نظريات في أصل الأسطورة وينتهي إلى أنه «من المؤكد أننا لا نستطيع أن نرفض هذه النظريات وكذلك لا نقبلها. فكلها صحيحة من وجهة النظر التي تمثلها»[23] وكأنه لم ينته إلى رأي واضح في المسألة.

---

(18) مصطفى الجوزو: من الأساطير العربية والخرافات، ص 53.

(19) المرجع السابق، ص 55.

(20) المرجع السابق، ص 55.

(21) انظر أسفله.

(22) دار العودة، بيروت، ط 2، 1979 ـ وتاريخ الطبعة الأولى غير مذكور. أما عناوين الفصول فهي: 1 ـ الأنثروبولوجيا. 2 ـ قضية السامية والتراث. 3 ـ التاريخ المقنع. 4 ـ البحث عن مفهوم (أي مفهوم الأسطورة). 5 ـ بين الأسطورة والخرافة. 6 ـ من التراث العربي. 7 ـ الموقف الحضاري. 8 ـ منطق الأسطورة. 9 ـ الواقع في الأسطورة. 10 ـ الأسطورة وعلم النفس. 11 ـ الأسطورة والفن. 12 ـ المأثورات الشعبية في الأدب (الأصمعي). 13 ـ الأسطورة والأدب. 14 ـ الشاعر بين التاريخ والأسطورة والواقع.

(23) الأساطير، ص59.

وقد أصدر شوقي عبدالحكيم على التوالي «أساطير وفولكلور العالم العربي»[24] و«موسوعة الفولكلور والأساطير العربية»[25]، وكلاهما يتناول بالدرس الآثار الشفوية من التراث المذكور. أما الأول فهو يتناول التراث الأسطوري المشترك للشعوب السامية في القسم الشرقي (بلاد ما بين النهرين) والغربي أو (الواقع في الهلال الخصيب) وفي القسم الجنوبي (أي اليمن والحجاز).

وينطلق صاحب الكتاب من منطلقات مبدئية قويمة واضحة بعضها مستمد من منهج دارسي الفولكلور في كيفية مباشرة التراث السامي عامة وضرورة اعتماد المقارنة في تتبع مختلف حلقاته، وذلك من الناحيتين التاريخية والجغرافية، ورغم بعض اللمحات عن أسباب صراع القبائل العربية البائدة والباقية[26] وبعض الملاحظات عن الانتقال من الأمومة إلى الأبوّة ومن التقويم الشمسي إلى التقويم القمري[27]، فالغالب على بحثه الوصف والاستعراض أكثر من التحليل ربما لأنه هو الآخر يتجه إلى جمهور من غير ذوي الاختصاص، فهو لم يذكر مصادره العلمية إلا في ما قلّ وندر، وتبقى دراسته في حاجة إلى مزيد من المستندات العلمية والبرهنة وإلى مزيد من التوثيق.

أما كتابه الثاني: «موسوعة الفولكلور والأساطير العربية»[28]، فهو موسوعة تشتمل على مادة أسطورية وافرة مرتبة حسب النظام الألفبائي. وهي تدل ـ والحق يقال ـ على جهد عظيم وبحث ميداني محمود لجمع حشد ضخم من تراثنا المدوَّن منه وغير المدوَّن إلا أنه لا يخلو من بعض العيوب، وصورة ذلك أن مادة كل فصل أو مدخل في الموسوعة غير متكافئة كماً أو كيفاً[29]. ومحتواها ليس دوماً محرراً تحريراً علمياً[30] هذا فضلاً عن أن

---

(24) الكتاب في جزئين وقد صدر الجزء الذي اطلعنا عليه عن مطبعة روز اليوسف سنة 1974 وفيه إشارة إلى جزء ثان عنوانه «أساطير وملاحم العالم العربي» وفي الموسوعة الآنفة الذكر إشارة من المؤلف إلى أن الجزء الأول قد صدر عن روز اليوسف سنة 67.

(25) صدر عن دار العودة ببروت، ط 1 في 1982.

(26) ص 138 - 141.

(27) ص 167 - 168.

(28) الكتاب في 732 صفحة.

(29) خصص المؤلف لـ «أسفار الخلق أو التكوين» مثلاً صفحة واحدة (ص 58). أما فصل «الأساطير العربية الجاهلية» فهو في صفحتين، بينما خصص لأمية بن أبي الصلت أكثر من ذلك (من ص 72 إلى ص 74) وأربع صفحات لـ «بوذا والبوذية» وعشر صفحات لألف ليلة وليلة (من 21 إلى 30).

(30) نكتفي بمثالين الأول: مادة «الأئمة الإثنا عشرية في الإسلام» (ص 31-32). وقد أشار صاحبه بكل أمانة إلى أنه قد اعتمد في تحريره إياه إلى موسوعة لاروس الميثولوجية New Larousse Encyclopeadia of Mythology، =

توزيع المادة على الفصول غير موفق دوماً[31].

وإذن، فيمكن القول إن ما تسنّى لنا الاطلاع عليه من الدراسات العربية المتعلقة بالأساطير يتناول بالدرس، إما رقعة جغرافية متسعة الأكناف خلال حقبة من الزمن طويلة تبدأ منذ أقدم العصور وتصل ذلك بالعصر الحديث إلاأنها تسقط في التعميم المفرط أو المخلّ لعدم استنادها إلى مادة أسطورية كافية تقوم على أساس من البحث والتحقيق العلميين[32]، أو هو يتناول منطقة غير التي تهمنا أي مهد العرب القدامى أو «المجال العربي»[33] وذلك شأن فراس سواح، ويقتصر على سوريا وبلاد الرافدين وإن هو تعرّض إلى أساطير تعتبر أصولاً لما سواها مما نهتم بدراسته وتحليله، أو هو عمل يفتقر إلى مزيد من التحقيق والتدقيق ومن التحليل والتفصيل سواء من حيث المنهج المتوخّى في جمع المادة وضبط المفاهيم والمصطلحات أو تبويب الأساطير أو النصوص التي تحمل سمة أسطورية أو تقوم على بنية أو بنًى أسطورية.

إن المنهج الجغرافي التاريخي، الذي يشير شوقي عبدالحكيم إلى أنه يتوخاه، ناهجاً في ذلك سبيل علماء الفولكلور الفنلنديين، مغرٍ للغاية في بحثنا هذا، لكن لنا أن نتساءل

= ص 323 وكان ينبغي ـ لا سيما في مثل هذا الموضوع العوْدُ إلى المصادر العربية.

والثاني في مادة «الأساطير العربية» وهو يفتقر إلى مزيد من التحري في تحقيق الاعلام ولا سيما ما تعلق منها بالأعلام وبالآلهة الجاهلية، فعبيد بن شرية الجرهمي الراوية الذي كان سامراً لمعاوية بن أبي سفيان يصبح عنده شاعراً وملكاً خرافياً وأنه أول من استقدم الأصنام ونصبها في مكة (الموسوعة ص 602)، والحال أن المقصود هو عمرو بن لحي الخزاعي أما الصنم/ الإله، «يعوق» فمذكور بالحروف اللاتينية لا بالعربية و«نسر» عنده «نصر» وإله المطر «قزح» الذي ينسب إليه قوس قزح «كوزه»، ولعل مرد ذلك أن صاحب الموسوعة ربما ترجم بعض مادة مقاله من أصل أعجمي ولم يتجشم مهمة البحث عنها في أصولها. ونشير إلى خطأ منهجي آخر تمثل في عدم إحالته دوماً إلى مصادره أو هو إن فعل ذلك فعل نحو غير منتظم ولا منهجي ربما لأنه كتب إلى جمهور من غير أهل الاختصاص.

(31) يتجلى في جمعه جنباً إلى جنب مواد مثل «أوزيريس إله النيل المصري»، ص 75-76 و«بروميثيوس سارق النار وعقابه»، ص 100-101 و«بوذا والبوذية» ص 128-131 و«الأشعار والأوراد الصوفية والشعائرية». و«البدو وحياتهم» ص 99 و«البكائيات الجنائزية» ص 114-121. وبناء على ذلك كان يجدر أن تعتبر موسوعة للأساطير العالمية لا العربية.

(32) شأن خليل أحمد خليل وشوقي عبدالحكيم. وهو يدرس في آن واحد ما تعلق ببابل وآشور في بلاد الرافدين من جهة وما له صلة بالشام وفلسطين من جهة ثانية. ثم ما ينسب إلى الحجاز واليمن (شوقي عبدالحكيم: أساطير وفولكلور العالم العربي) ص 8.

(33) انظر مثلاً آخر، كتاب عدنان بن ذريل: التفسير الجدلي للأسطورة، ط دمشق 1973.

إلى أي حدٍّ هو ممكن، متى لم تتوفر المادة الضرورية على أساس من الدراسة عميق لتاريخ العرب قبل الإسلام.

أما المنهج الذي توخاه عبدالمعيد خان ـ على أنه تاريخيّ ـ فليس كذلك. والفلسفة الوضعية الكامنة وراء نظرته إلى تاريخ العرب قبل الإسلام وإيمانه بأن «قد مرّ تفكير الأمة العربية بأطوار يسميها علماء الميثولوجيا بطور ما قبل المذهب الحيوي (Pre-animism)، ثم طور المذهب الحيوي ثم المذهب الطوطمي ثم تعدّد الآلهة ويتبعه فكرة وحدة الإله»[34] غير مقنعة بل هي في رأينا من باب التعميم على أساس من تلك الفلسفة التي ذكرنا آنفاً وهي التي أملت فصول كتابه وتخطيطه. وقريب منه أحمد كمال زكي. فهو ينظر إلى الأساطير في سياق «تطوري» مزعوم. وهي قد مرّت عنده بأربعة أطوار كانت في الأول منها «جزءاً من العبادة يتم أداؤه داخل المعبد»[35]، وفي الثاني «مير آلهة وأبطال ومردة»، وفي طور ثالث «أداة للتعليل والترميز» ثم إذا هو يصنفها فيما بعد إلى أربعة أصناف هي في رأينا متداخلة: الأسطورة الطقوسية والأسطورة التعليلية والأسطورة الرمزية والتاريخسطورة (Legend Myth)[36]. ويتضح من هذا التقسيم والتصنيف أنه غير متسق، لقيامه على مبادىء مختلفة كما أنه يستند إلى تصوّر ما لمسار الأسطورة عبر التاريخ حتى ليتساءل القارىء عن أي بلد يتحدث صاحب الكتاب وأية حضارة وفي أي زمان. ثم ما الوجه من قوله بوجود طور ثالث استعملت فيه الأسطورة «أداة للتعليل والترميز»؟ أتراه يقصد أن ما خلا ذلك من الأطوار صفر من التعليل والترميز؟ ثم أوليس الرمز عنصراً صميماً في كل فعل إنساني وكل شكل من أشكال التعبير اللغوي منها وغير اللغوي؟

أما مصطفى الجوزو فهو يصنف الأساطير إلى نشوئية وأخروية ولاهوتية وأساطير نبوة وكهانة وأخرى خلقية وحربية وغرامية وغنائية وأساطير أولياء. فإذا هو الآخر يعتمد أكثر من مبدأ في التصنيف مما يجعله تصنيفاً غير متماسك لا سيما في القسم الثاني منه.

ولجميع ما ذكرنا من الأسباب المتعلقة بالمجال الذي تشمله الدراسة من حيث المكان والزمان وبالمنهج المتوخّى في جمع المادة وتبويبها وتحليلها، ونظراً إلى شعور عدد ممن ذكرنا بضرورة أن يتصدى للموضوع باحثون ونظراً إلى أن خوض عالم العرب الأسطوري

---

(34) عبدالمعيد خان: الأساطير العربية، انظر الفهرس.

(35) عبدالمعيد خان، المصدر السابق، ص 55.

(36) عبدالمعيد خان: الأساطير العربية قبل الإسلام، ص 46.

ينطوي على جانب لا بأس به من المغامرة المغرية في غياهب ماضي العرب القديم وإمكانية أن نفيد ـ متى توسلنا ببعض مكتشفات العلوم الإنسانية الحديثة ـ غنماً كبيراً وأن نصل إلى إعادة كتابة جزء من تاريخنا بالاعتماد على مواد هي من نسيج الفكر المبدع والخيال الخلاق إلا أنها ليست من باب الهتر والهذيان مثلما كان يظن، ذلك أن المهم ليس صحتها أو صدق مطابقتها للواقع بقدر ما هو تعبيرها عن نظرة ما إلى الكون والمجتمع والإنسان، نتبين من خلالها كيف تمكّن العربي في مراحل متعاقبة من التاريخ من أن يحدد موقعه من الكون والمجتمع وأن يؤنسن العالم.

3 ـ منزلة الأساطير في ثقافات الشعوب قديماً وحديثاً:

تبدو «الأسطورة» إذا انطلقنا من قولة «ليفي ستروس» المعروفة: «إن الأسطورة تدرك دوماً بصفتها أسطورة وذلك بالنسبة إلى جميع قراء العالم قاطبة»[1]، حقيقة بديهية لا إشكال فيها، مثلما قد يبدو الشّعر لبعضهم. حتى إذا حاول المرء تعريفها أدرك ما في الأمر من تشعّب وأنها في واقع الأمر حقيقة ثقافية معقدة، إلى حدّ حمل بعضهم على التساؤل: أمن الممكن تعريفها تعريفاً جامعاً مانعاً كما يقول المناطقة ـ أعداء كل ما هو أسطوري مبدئياً ـ أي تعريفاً من شأنه أن يشمل جميع أنماط الأساطير، وجميع ما قد تضطلع به من وظائف[2] في جميع المجتمعات، العتيقة منها والتقليدية وحتى الحديثة، بدءاً من أقلّها تطوراً على الصعيد التكنولوجي حتى أرقاها؟ ونحن نطرح هذا السؤال على بساط الدرس بناءً على أن الأساطير وتوليد الأساطير كما هو مقرّر معلوم[3] ليست خاصية من الخصائص التي انفردت بها المجتمعات القديمة، بل هي ظاهرة موجودة في جميع المجتمعات المعروفة والمدروسة. فلا يكاد المرء يصادف حضارة من الحضارات الكبرى من مصرية وهندية ويونانية وغيرها لم تخضع لجوانب أسطورية ولم تتشبع منها.

ذلك أن الأسطورة نمط خاص من أنماط التعبير أو لغة خاصة[4] تستند إلى اللغة الطبيعية، و«نظام رمزي» يعبّر عن مشاغل البشر، الفردي منها والجماعي لاتصالها بجانب الوعي منهم على اختلاف أشكاله (من دين وتاريخ وفلسفة وفن) أو بما لا يقع منهم تحت دائرة الوعي والإدراك، ولاتصالها أيضاً بالفعل والنشاط ومختلف أشكال التأثير في الكون والمجتمع (من طقوس وشعائر وسحر وشعر و«أدب» وفن وهلم جرا).

إذن، فللأسطورة علاقة وطيدة بسائر ما ينتجه الخيال[5] البشري الخلاق ضمن نشاطه الفكري عامة وضمن فعاليته التي لا تكتفي بمجرد ما هو واقع محض، أو عقلي محض أي أنها لا تكتفي بما هو موجود بل ترمي إلى تجاوز ذلك الواقع وإلى إحلال الحلم

(1) كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية (بالفرنسية)، ص 232.
(2) ميرسيا إلياد: مظاهر من الأسطورة، (بالفرنسية)، ص 14.
(3) انظر أسفله: الأسطورة في المجتمعات الحديثة، وكتاب رولان بارت: «أسطوريات» دار Seuil 1957-Mythologies ـ وفيه كشف لأساطير فرنسية معاصرة لا يعتبرها الفرنسيون طبعاً أساطير.
(4) انظر تفصيله أسفله في الفصل الموالي.
(5) سنستعرض علاقة الأسطورة بالخيال أسفله. انظر مثلاً:
Cornelius Castoriadis: La Découverte de l'imaginaire in LIBRE, 78-3-p.p340

والممكن محله، من خلال الخرافة بالمعنى الواسع للكلمة أو الأيديولوجيا أو ما إليهما[6] وتوظيف كل ذلك.

وبناءً على ما تقدم يتسنى للمرء أن يفهم لماذا غدت الأسطورة من اهتمامات علماء الإثنيّات Ethnologues وعلماء الإناسة أو الانثروبولوجيا، والباحثين في مجال الثقافة والفولكلور ومؤرخي الأديان والأفكار وعلماء الآثار واللغويين وعلماء النفس والتحليل النفساني والفلاسفة[7]، ولماذا اختلفوا في تحديدها في صلب المجتمعات القديمة، التي تباعد ما بيننا وبينها من العهد تباعداً من شأنه أحياناً أن يمنع من حسن التقدير وسلامة التأويل، ولذلك تراهم قد ذهبوا في تفسيرها وتأويلها مذاهب شتى حتى ليعسر القول بأن هذا المذهب أو ذاك أفضل من غيره من جميع الوجوه أو أمكنه أن يظهر على ما سواه[8]، إما لأن المذهب من المذاهب ذرّي أو جزئي المنزع يقتصر على تناول جانب من المسألة بحكم تخصص صاحبه (كأن يكون فيلسوفاً لا يهمه من الأسطورة إلا علاقتها بالفلسفة، أو لغوياً، أو محللاً نفسانياً، أو ما إلى ذلك) فإذا هو مثلاً يقصر البحث في مضمونها أو في شكلها لا يتجاوزه. أو لأن المذهب في التفسير والتأويل مشروط بظروفه التاريخية أي بالمستوى الذي بلغته المعرفة وقتئذ فإذا هو يقف عند ذلك الحد لا يعدوه بل قد يتأثر بالسياق الثقافي الحضاري العام الذي عنه يصدر، فإذاً تقييم الأسطورة عنده يختلف تبعاً لذلك، وتتقلص حقيقة الأسطورة المعقدة بسبب ما لها من صلات بالمعاش والمثل العليا عبر الحلم والخيال.

ومهما يكن من أمر، فالرأي عندنا أن التعرّف على ماهية الأسطورة ينبغي أن يكون من خلال البحث عن حقيقتها عبر التاريخ في خضمّ تفاعلها مع حياة البشر إنتاجاً لها وتصوراً، ومن خلال ما كانت تضطلع به من وظائف، ومن شأن ذلك أن يمكننا من معرفة المواضيع الأسطورية أو ما تقصُّه علينا، ومن التعرف على شكلها أي بصفتها نمطاً من أنماط الكلام وضرباً من ضروب الخطاب يتميز عن غيره من أشكال الكلام المحكي

---

(6) انظر أسفله وراجع: كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 231، وص 10 من كتاب Caseneuve وعنوانه: La Mythologie à travers le monde, p.10

(7) انظر ص 526 من الموسوعة العالمية Encyclopeadia universalis، ج 12، ص 526-537.

(8) تفصيل ذلك في الفصل الموالي عن المقاربات لكن يمكن الإشارة مثلاً إلى الألسنية وما تولد عنها من نماذج وإلى علم الإناسة وعلم التحليل النفساني والفلسفة وهي تسمح بقراءات للأساطير من وجهات نظر مختلفة إلا أنها تتقاطع وتتكامل من بعض الأوجه كما تراه ولكنها لا تستنفدها ولا تأتي عليها من خلال «تفسير» واحد واضح بعينه.

والمكتوب[9]. ولجميع هذه الأسباب فإنا لن نبدأ بتعريف الأسطورة قبل أن نستعرض منزلة الأسطورة ضمن ثقافات بعض الشعوب ومختلف المناهج التي توسلوا بها للدخول إلى عالمها. فالذي يهمنا في هذه المرحلة من البحث ليس النظر في أصل الأسطورة من الناحية الأنطولوجية بقدر ما يهمنا التأكيد على اعتبار معنى الصيرورة والمنهج التاريخي في هذا الباب من بحثنا عن طبيعة الأسطورة أو مضمونها ومنزلتها لدى أصحابها ولدى مختلف من تعاقب عليها من الدارسين، بالإضافة إلى الاعتبار الآني السنكروني. فمنطلقنا هو أن الأسطورة ظاهرة تاريخية بمعنى أنها نبعت من جدل الإنسان والعالم المحيط أي من خلال وعيه بتلك العلاقة، ومن خلال تآخيه مع الطبيعة أو «أنسنته» لها على مر التاريخ وهو ما يفسر لنا ارتباطها به بصفته الإنسان الفاعل المفكر أو «ذا الفكر واليد» على ـ حد تعبير ابن خلدون ـ[10]، ولذلك اتسمت بسمة الصيرورة والتحول. فلا بد أن الأسطورة كانت بالنسبة إلى إنسان ما قبل التاريخ في عهود الماضي السحيق، ملتبسة بسائر ضروب وعيه بمحيطه القريب الحسّي وبعلاقته مع غيره من أفراد الجماعة، ومن أشياء وموجودات ومندرجة ضمن تمثّل الواقع والسيطرة عليه عملياً[11].

أما بالنسبة إلى الإنسان في العصر الحجري الجديد أي منذ حوالي أربعة آلاف سنة قبل الميلاد ـ وهي المرحلة التي تزايدت فيها سيطرته على الطبيعة مع تحسن أدوات العمل والاستقرار باتخاذ المغاور له سكناً ومع ظهور الزراعة وتربية الحيوانات الداجنة والرعي وتقسيم العمل البدائي بين الجماعة [12]. فإننا نعلم أن الأسطورة قد ارتبطت لديه بالسحر والشعائر والطقوس مشكّلة أداة من أدوات التأثير في الواقع الطبيعي بالكلام، بينما كان السحر مع ما يرافقه من الطقوس يشكل جانب الفعل والممارسة، أي بعبارة أخرى، كانت الطقوس ـ على حد قول بعضهم ـ أساطيرهم خرجت إلى حيِّز الفعل[13]. ولذلك نشأ الرأي القائل بأن الإنسان ما إن يسيطر على تلك القوى الطبيعية سيطرة حقيقية حتى تتلاشى الأساطير المتعلقة بها وتخرج من إطار المعتقد ويتم تجاوزها[14]. ولذلك أيضاً

(9) شأنها في ذلك شأن الخبر عامة والخرافة والأدب. انظر:

Roland Kranz, structure de la Mythologie Nordique - introd: p10.

(10) ابن خلدون: المقدمة ص 70 ط بيروت «وجعل للإنسان عوضاً عن ذلك كله الفكر واليد».

(11) طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 14.

(12) عن العصر الحجري الثاني انظر مثلاً: قاموس ما قبل التاريخ ـ لاروس 1969، ص 167 وما بعدها.

(13) جوزيف شلهود: بنى المقدس عند العرب، ص 117-119.

(14) Robert Tucker: Philosophie chez Karl Marx-Payot, Paris, 1963.

قيل لا أساطير إلا أساطير الآخرين أو أساطير الغابرين[15].

وللسبب نفسه تجد لكل عصر أساطيره حتى ليكاد المرء يتساءل: أوَلا تكون الأساطير بوجه من الوجوه بحثاً عن إعادة ضرب من الانسجام والتوازن والتناغم بين الإنسان والكون يبدو بالنسبة إلى إنسان العصور الحديثة شبه مفقود. ذلك ما عبر عنه إخوان الصفاء في رسالة الإنسان والحيوان وما عبر عنه ابن سينا في رسالة الطير و«نيتشه» من خلال اتخاذه الخطاب الأسطوري مقام الخطاب العقلي واضعاً كلامه على لسان «زرادشت الحكيم»، أي بمحاولة إحياء الأسطورة في وقت جُرِّد فيه الإنسان من أساطيره[16] وكأنه بتغليبه العقل على الأسطورة قد سُلب بعداً من أبعاده.

فإذا منزلة الأسطورة عنده أجلّ من كونها مجرد عالم من الأوهام والهلوسة والأحلام ومجرد عبث من نسيج الخيال، وإنما لغة هي «نسيج وحدها» ولا سبيل إلى التعبير عما تعبّر عنه بسواها[17] تماماً كالشعر لا يمكن نقله، من صورته التي هو عليها وترجمته وإلا حصل له ما حصل للشعر المترجم، تفكك نظمه وبطل وزنه وسقط موضع التعجب منه على حد تعبير الجاحظ.

1.3 ـ الأساطير في ثقافات المجتمعات القديمة:

إن أساطير الشعوب القديمة التي عاشت منذ نهاية العصر الحجري الجديد أي تلك التي نجد آثارها في تراث مصر القديمة، سومر وبابل وآشور والأدب اليوناني وفي المنقوشات التي وصلتنا من مصادر شتى، ومن خلال رؤى متعددة لتصور هي الأخرى ضرباً من العلاقة آخر بين الإنسان والكون تحتل فيه الأساطير منزلة مرموقة تشبه منزلة الشعر عند العرب في قول القائل: «الشعر ديوان العرب». وبديهي أن إنسان المجتمعات الحديثة لا ينظر إلى أساطير الأولين من نفس الموقع الذي كان ينظر إليها منه أصحابها رغم «أن الأسطورة أسطورة بالنسبة إلى جميع القراء في العالم قاطبة»[18] فلنحاول أن نتعرف على منزلتها لدى الشعوب القديمة.

(15) مجلة Poétique العدد الأول 1970 ص 25. مقال هارالد فاينرش Weinrich وعنوانه:

Les Structures narratives du mythe

(16) نيتشه Naissance de la tragédie، جنيف 1964. و«هكذا تكلم زرادشت»، ومجلة Poétique ـ المرجع السابق.

(17) انظر مثلاً: Roland kranz: Structure de la Mythologie Nordique.

المقدمة، ص 10.

(18) ليفي ستروس: Anthropologie Structurale، ص 232.

كانت الأسطورة لدى تلك الشعوب قصة مقدسة تُحكَى لأنها تروي واقعة حدثت في «أول الزمان» in illo tempore وهي بالنسبة إليهم إذن قصة وقعت حقاً وصدقاً، تخبر عن حقيقة من الحقائق[19] لا مجال للشك فيها.

كما أنها تصور علاقة انسجام بين الإنسان والكون. فالكون ليس كتلة مبهمة أو مستغلقة مستعصية على الفهم، بل عالم حي زاخر بالحياة يتحدث عن الإنسان عبر تجلّيه في الأساطير وعبر تعاقب الليل والنهار والفصول والولادة والبعث[20] في تناغم بين الإنسان والكون والمجتمع.

وإذن، فإن الأسطورة كما عاشتها المجتمعات القديمة هي التاريخ والدين والمعرفة والأخلاق: فهي التاريخ لأنها تحكي قصة كائنات علوية هي محل تقديس واحترام لأنها أصل كل شيء. وهي الدين تبعاً لذلك. كما أنها المعرفة لأنها تخبر بأصل الموجودات بدءاً من الكون إلى المؤسسات الإنسانية وكيف ظهرت. وهي الأخلاق إذ هي تقدم من خلال التاريخ والدين والمعرفة نموذجاً ومثلاً أعلى للتصرف والسلوك يتم إحياؤه وإخراجه إلى حيز الوجود من خلال حفظ الأسطورة قولاً وفعلاً، أي من خلال المناسك والشعائر وضمان استمرارها[21].

ولعل الأساطير اليونانية قد حظيت منذ أقدم العصور بما لم تحظ به سواها من أعمال الباحثين لأسباب تاريخية عديدة من أبرزها:

ـ إن عصر النهضة الأوروبية، ثم نزعة المركزية الأوروبية قد بوأت اليونان منزلة لم تبوئها أي شعب آخر فعزت إليهم كل فضل، واعتبرت بلادهم المهد الذي أشرق منه نور العقل (وهذا التصور أسطورة تبددت بعد الحرب العالمية الأولى في أوروبا نفسها وعلى يد أوروبيين) وباعتبار أوروبا وريثة لها منذ فجر عصر الأنوار[22]، وبديهي أن في ذلك

---

(19) وميرسيا إلياد: Aspects du Mythe، ص 9 و 14 و 18 و 31.
ميرسيا إلياد: Mythes rêves et Mystères، ص 18.

(20) ميرسيا إلياد: مظاهر من الأسطورة، ص 174، ما قبل الفلسفة، ص 15/14.

(21) المرجع السابق، ص 25 و 30 و 31 و 175 و 176.

(22) حول إسهام الشرق القديم في الحضارة العالمية، انظر مثلاً:

Gordon: Ugarit and Minean crete-Norton Library N. York, 1967, p.39.

نقلاً عن فراس سواح ـ مجلة المعرفة (السورية)، العدد 197، سنة 1978 ص 20-21، وراجع أيضاً: أوغاريت ـ للشيخ نسيب وهبة الخازن. دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت 1961.

إنكاراً لإسهام حضارات الشرق القديم وغيرها في الحضارة العالمية.

ـ إن حضارة اليونان قد اعتبرت مبدعة الفلسفة أثناء انتقالها مما يسمى بالعصور القديمة[23] من الموثوس أي الأسطورة إلى اللوغوس أي الخطاب العقلي المجرّد أو من الوعي الطبيعي إلى الوعي الفلسفي[24].

ـ إن الأساطير اليونانية قد دوّنت منذ عهد مبكّر ودخلت في عملية جدل مع الأدب، بل في صلب الحياة الفكرية والفنية عامة وخاصة منها المسرح اليوناني أولاً مع أعلامه المشهورين مثل يوربيد Euripide وإسخيلوس Euchyles ثم مع المسرح الكلاسيكي الأوروبي. وقد استغل التراث اليوناني ثم مع المسرح الحديث وحسبنا شاهداً عليه استغلال أوديب سواء في الأدب الفرنسي أو حتى في الأدب العربي مع توفيق الحكيم. هذا فضلاً عن أن «عقدة أوديب» أو «عقدة الكترا» من المصطلحات التي تتردّد في علم النفس.

ولم تكن كلمة موثوس Muthos عند اليونان في بداية أمرها ـ إذا عدنا إلى أصلها الاشتقاقي ـ سوى كلمة عادية جداً ومعناها الحكاية Récit[25] أو السرد Narration أو الكلام يُحكى في الأسواق[26]. وكانت تتعلق بأنساب الآلهة والأبطال[27] أو تحكي جملة من الأوامر يأمر بها الملك أو الإله مثلما كانت تحكيها الطقوس تمثيلاً بالإيماء والإشارة[28]. وكانت تعني عند أرسطو حبكة الرواية أو بناءها[29] والكلمة التي تقابلها عند الفرنسيين الآن هي Fable بمعنى خرافة.

أما كلمة «لوغوس» فكانت هي الأخرى في بداية الأمر تفيد معنى القصة إلا أنه كانت تضاف إليها صفة تنعتها فيقال إنها «مقدسة»[30]. ثم انفصلت الكلمتان وصار اللوغوس يفيد معنى الخطاب المنظم، المهذب الساعي إلى امتلاك ناصية الحقيقة، بينما اتخذت

---

(23) «العصور القديمة» عند الأوروبيين هي المدة المتراوحة بين اكتشاف الكتابة وبداية انهيار الإمبراطورية الرومانية.

(24) معجم الأساطير ـ إشراف إيف بنفوا، ص 569. نظريات تأويل الأساطير.

(25) في ذلك دائرة المعارف العالمية «E.U.» مادة «أسطورة» وأصلها نطف وجمع وجَمَع ـ ج 12، ص 529.

(26) «كل أسطورة حسب ليفي ستروس «تحكي قصة» الفكر الهمجي، باريس، 1962، ص 38.

(27) راجع في ذلك مجلة Poétique، العدد الأول، ص 26.

(28) دائرة المعارف أونيفرساليس، ص 101، ط 12 ـ E.U.

(29) أرسطو: انظر فن الشعر ـ ترجمة عبدالرحمان بدوي.

(30) الموسوعة العالمية، المرجع السابق، ص 529.

كلمة ميثوس معنى الكلام الملفوظ الذي يُصطنع اصطناعاً للإيهام بأمر من الأمور في معنييه المستحسن والمستهجن على حد سواء. ويوافق هذا التباين ظهور الفلسفة اليونانية أي ظهور فكر وضعيّ ينفي كل علاقة بين الظواهر الطبيعية والآلهة، فكر يقوم على التجريد، في عهد شهدت فيه بلاد اليونان تغيرات وتحولات اجتماعية سياسية عميقة من جملتها ظهور شخصية جديدة في المدينة اليونانية ذات المؤسسات الجديدة هي شخصية الفيلسوف وقد حلّ محل الملك الساحر[31]، فأخضعوا بعضها لمقتضيات الأخلاق[32]، حتى كان عصر النهضة فغدت محل اهتمام بعضهم إما للتعرف على الماضي أو للتعرف على حاضر بعض الشعوب التي ظلّت على بدائيتها مثل شعوب استراليا؛ ثم تناقل الأوروبيون في القرون الوسطى الأساطير اليونانية المدونة عبر التاريخ.

وهكذا، فقد شهد القرن السابع عشر في أوروبا أدباً جديداً هو أدب الرحلات وكان يصوّر اكتشاف شعوب أخرى «متوحشة» أو همجية، وقد نشأ عن ذلك الأدب تصور لتاريخ البشرية وظهرت إلى الوجود أسطورة الهمجي الطيب التي روّج لها جان جاك روسّو، رمز البشرية الأولى الطاهرة في ظل الطبيعة بعيداً عن فساد المجتمع البشري ودنسه[33].

وإذا استثنينا القرن الثامن عشر وبعض التاسع عشر ـ وقد تميز بالتعصب للعلم والعقل ورفض الأساطير باسم الوضعية واعتبارها مجرد خيالات وأوهام تدل إما على إسفاف عقل أصحابها أو تنطوي على الخداع والمغالطة[34]، اخترعها بعض الرهبان لخداع الشعب ـ فإن الاهتمام بالأساطير ما فتىء يتضاعف خاصة في القرن التاسع عشر مع الرومنطقيين[35] وفي آخره مع مدرسة علم الأساطير المقارن والمدرسة الانثروبولوجية[36] وكانتا في صراع.

أما أولاهما فكانت تحاول الرجوع إلى الماضي لتفسير الحاضر بينما كانت الثانية تروم تفسير

(31) Jean Paul Vernant: Mythe et Pensée chez les Grecs. p.95-124.

(32) انظر معجم الأساطير، ص 529، ومجلة (Poétique) العدد 1 ص 31.

(33) جاك درّيدا: De la Grammatologie القسم الثاني: الطبيعة الثقافة والكتابة، من ص 145 إلى 445.

(34) مجلة Poétique، عدد 1، سنة 1971، ص 32-33، ومعجم الأساطير 569.

(35) أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود ـ ط الهيئة المصرية العامة للكتاب 1395هـ ـ 1975م، ص 20. ونظرة «نوفاليس» (Novalis) و«شلنغ» (schelling) وتمثل الأسطورة عند الثاني الفلسفة والتاريخ والأسطورة والشعر مجتمعة.

(36) تتجلى خاصة من خلال أعمال فرانز بوب (Franz Bopp) وماكس موللر (Max Muller) وهما في الأصل من اللغويين ـ انظر ترجمتنا لكتاب فردينان دي سوسير: دروس في الألسنية العامة ـ (بالاشتراك مع صالح القرمادي ومحمد الشاوش) الدار العربية للكتاب، 1985، ص 18 وما بعدها وأرنست كاسيرر، المرجع السابق، ص 49.

الماضي بالحاضر أي تفسير أساطير «الهمج» المعاصرين انطلاقاً من أساطير الأقدمين[37].

2.3 ـ الأسطورة في المجتمعات المعاصرة:

قد يبدو الحديث عن الأسطورة في المجتمعات المعاصرة «في عصر العلم والتكنولوجيا» ـ كما يحلو لبعضهم أن يقول ـ من المفارقات المدهشة. ومع ذلك فلا نكاد نعدم في أي مجتمع من المجتمعات الحديثة أساطير صريحة أو مقنعة[38].

فهي موجودة تارة في صورة بقايا أو رواسب ضمن الاستعمالات اللغوية وفي مظاهر السلوك تذكر ببعض مظاهر الفكر الأسطوري ووظائفه. وهي موجودة تارة أخرى في صورة بنًى ونماذج أسطورية لاشعورية تسهم في خلقها وسائل الإعلام الجماهيري[39] إلا أنها بالنسبة إلى أصحابها حقائق لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

فأنت ترى الأسطورة تتقنع في الخطاب الإشهاري التلفزيوني والسينمائي المنشىء لقيم وهمية أو قيم زائفة تقوم على مجرد الخداع لإحالتها إلى غير مرجع بعينه وإنما إلى صداها أو صورته أو صورة عنه بعيدة كل البعد عن حقيقته. وقد تتقنع في الأيديولوجيا ـ (بمعنى «نظام من التصورات» يقوم على الوعي الزائف) ـ[40] وفي التاريخ كما قد يدرّس في المعاهد أو كما يستعمل أحياناً للتفسير والتبرير في الخطاب السياسي الرامي إلى الإقناع بجميع الوسائل كي يضفي عليه صفة المصداقية حتى ينجرّ عنه عملياً ما يضفي الانسجام على عمل الجماعة ويكسبها تماسكها على صعيد الوعي والممارسة وهي وظيفة الأيديولوجيا وتدخل ضمنها الأساطير السياسية أو «الطوبويات» وهي أنظمة من الصور أو التصورات تنطوي على أخفى النوازع وأعمقها لدى أي شعب من الشعوب، كما تمثل دعوة إلى الفعل إلا أنها تتميز بالعقلنة. وقد يتقنع الأسطوري حتى بأثواب العلمانية عندما يعتبر العلم نموذجاً أمثل قابلاً للتطبيق على الواقع وكفيلاً بتحقيق «التقدم اللامتناهي» وإن أدى إلى سحق الإنسان وإخراجه من دائرة اتخاذ القرار وجعله مفعولاً به لا فاعلاً في التاريخ.

---

(37) معجم الأساطير ـ إيف بونفوا، ص 570.

(38) انظر مثلاً كارل غوستاف يونغ «أسطورة حديثة»، دار غاليمار للنشر، 1974، ط 1، 1961، المقدمة، ص 16.

(39) كاسيرر: الدولة والأسطورة ص 17-18، وغلبة الفكر الأسطوري على الفكر العقلاني في أوروبا في ما بين الحربين العالميتين ـ وكان ذلك من دوافع تأليف الكتاب.

(40) انظر مقال إيديولوجيا في «الموسوعة العالمية».

وهكذا، فالأساطير والفكر الأسطوري قد لا يتصل بالماضي فقط أو بخطاب الآخرين دون سواهم بل لعله أن يكون جزءاً لا يتجزأ من كيان البشر يتجلى في ثنايا ما يقدم من نماذج ورؤىً سياسية أو علمانية أو حتى أدبية وشعرية[41].

---

(41) الخطاب التكنوقراطي و«التكنولوجيا» ونماذج التحديث في البلدان السائرة في «طريق النمو» أو على الأصح في طريق التخلف شواهد على ذلك. راجع في ذلك أيضاً:

Pierre Simth: La Nature des Mythes in l'Unité de L'homme Collectif Collection Points, N.93, p.262.

4 ـ مختلف مقاربات الاسطورة:

أخذت العناية بالأساطير تزداد في القرن الماضي مثلما أسلفنا لا سيما لدى المهتمين بالعلوم الإنسانية عامة ولدى علماء الاجتماع والإناسة بوجه خاص، فكانت الأسطورة من مشاغل عالم الاجتماع بصفتها حقيقة اجتماعية ثقافية ضمن مجموع «الظواهر الاجتماعية الكلية» على حد تعبير دوركايم.

وقد تأكدت قيمتها بالنسبة إلى الدارسين لأسباب عدة: منها وجودها في جميع المجتمعات تقريباً، ومنها إيمان مجموعات بشرية بأكملها بها واستنادهم إليها قولاً وفعلاً مما يبعدها عن أن تكون مجرد عبث ذهني لا يجدي نفعاً، ومنها أنها توفر معطيات عن تصور المجموعة للمجتمع وكيف يكون ولمؤسساته واحتفالاته وطقوسه ومحرماته ونظام قيمه وعلى ماذا تستند وممَّ تستمد السلطة شرعيتها وكيف تتحدّد العلاقات بين البشر وعالم الآلهة والأرواح أو الأسلاف وما هي مشمولات كل جنس من ذكر وأنثى في مختلف مراحل حياته[1] وهي معطيات قد لا تتوفر في غيرها في المصادر.

فكيف نظر علماء الإناسة (الانثروبولوجيا) وعلماء النفس والفلاسفة إلى الأساطير وماذا يمكن أن نفيده من مختلف الأضواء التي سلّطوها على هذه الحقيقة الثقافية المركبة شبه الكونية.

1.4 ـ علماء الانثروبولوجيا والأسطورة:

كان علماء الإناسة الأوروبيون الأوائل في البداية يتلقطون الأخبار من أفواه المسافرين والرحالة، لا يبرحون بلدانهم على عكس من أتى بعدهم ممن خرجوا يستكشفون أحراش إفريقيا والمحيط الهادي متجشمين مشقة السفر والحياة بين «الهمج»، فكان ما يصلهم منها لا يختلف كبير اختلاف عن أساطير العصور القديمة بل يتشابه وإياها تشابهاً مذهلاً ولذلك اهتموا بها اهتمامهم بالأساطير اليونانية لما لها من وشائج تربطها بالفكر عامة والفلسفة خاصة، فتبيّنوا فيها «تعبيراً عن جهد فكري لتفسير العالم» إلا أنه بدا لهم تعبيراً عن فكر مشوش مضطرب بدائي ولا عقلاني[2]. فلمَ تراهم وقفوا هذا الموقف؟ وتتجلى آراء علماء

(1) راجع في ذلك «أنسيكلوبيديا أونيفرساليس»، ص 527، مقال أسطورة ومعجم الأساطير ـ ايف بونفوا، ص 570، وبول سميث: المرجع السابق «طبيعة الأساطير وحلمة الإنسان».

(2) فراس سواح: مغامرة العقل الأولى، ص 18، أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة (ترجمة عربية)، ص 33 و49.

الإناسة من خلال أبرز ما خلفوه من أعمال ونخصّ بالذكر منهم: تايلور (Taylor) أب النظرية الإحيائية الذي طبق مبادىء داروين على عالم الحضارة القائل بعدم وجود اختلاف أساسي بين عقلية البدائي والمتحضر، وبأن العقل الإنساني يتصف بالسلامة حتى لدى الإنسان البدائي رغم افتقاره إلى الخبرة والتجربة، والقائل بأن الأسطورة إن هي إلا «ظاهرة مرضية» ناشئة عن زيف الكلمات وبطلانها مقتبساً حجته من أقوال ماكس موللر.

ومنهم جيمس فرايزر (James Frazer) صاحب الكتاب الشهير «الغصن الذهبي» والقائل بأن الأسطورة نشأت علماً بدائياً يهدف إلى تفسير الحياة والطبيعة والإنسان وأنها متأخرة عن الطقوس. وليفي برول (Levy Bruhl)[3] المؤمن ـ من موقع المستعمر بتفوق أوروبا وريثة العقل اليوناني والمهيمنة على العالم آنذاك، المعتدة بقوتها ـ بوجود قطيعة فكرية وذهنية بين الأوروبيين و«الهمج» وأن من العبث البحث عن مقياس مشترك بين العقلية البدائية وعقلية الأوروبي لأن المجتمعات البدائية عنده تتميز بـ «نظام ذهني» ذي طبيعة أسطورية وبفكر غيبي أو «سابق للمنطق» prélogique[4] كل هذا طبعاً، انطلاقاً من القول بمعقولية rationalité واحدة هي المعقولية الأوروبية، وإن تراجع في أخريات حياته عن بعض مواقفه الأولى.

إن الذي يجمع بين التطوريين من علماء الأنثروبولوجيا هو إيمانهم بمراحل ضرورية مرت بها البشرية هي مرحلة السحر والدين والعلم وبأن زمن الأسطورة ولّى وانقضى وأنها لم تعد تتلاءم وإنسان العصور الحديثة.

ثم تغيرت نظرة علماء «الأنثروبولوجيا» الرحالة[5] الذين وفدوا على الشعوب الموسومة بالبدائية والهمجية فجربوا العيش معها واطلعوا على أساطيرها لا في صورة نصوص وكتابات

---

(3) من مؤلفاته:

— Les fonctions mentales dans les sociétés inferieures, 1910.

— La mythologie primitive, 1922.

— le monde mytique des Austriens and des Papous, 1963.

وانظر جيمس فريزر: أدونيس أو تموز: دراسة في الأساطير والأديان الشرقية. ترجمة جبرا ابراهيم جبرا. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، وهو الجزء الأول من الكتاب وقد اعتمد المؤلف على نص من نصوص ابن النديم حول تموز ولم يذكره.

(4) الموسوعة العالمية أونيفرساليس: نظريات تأويل الأساطير، ص 570، أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ص 26 و 27.

(5) أمثال مالينوفسكي وقد قضى سنوات في جزر «تروبرياند» Trobriand في «مالانيزيا» في المحيط الهادىء وأمثال «مارسال غريول» وقد عاشر بعض الشعوب الإفريقية لا سيا في السودان.

وإنما من خلال رؤيتها بالعين حية في الحياة اليومية فإذا هم، على اختلاف منازعهم[6] يكتشفون «معقولية جديدة» تختلف عن معقولية الأوروبيين ولكنها بعيدة عن الإسفاف، ولم يكن ذلك في حسبانهم فجرّهم ذلك الكشف إلى شيء من التواضع في تعاملهم مع «الهمج». فأدركوا أن الأساطير ما تزال تضطلع في تلك المجتمعات «الهمجية» المعاصرة بدور كبير مثلما كان الشأن بالنسبة إلى الحضارات القديمة.

فهذا «مالينفسكي» (Malinowsky) (1884-1942) أبو الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية يصوغ نظرية له مفادها أن دور الأساطير عند تلك الشعوب لا يتمثل في تفسير الظواهر الطبيعية أو في الإجابة عن فضول علمي أو فلسفي أو غيره بقدر ما يتمثل في إرساء دعائم المعتقدات والممارسات المشكِّلة لأسس التنظيم الاجتماعي، يقول في هذا الشأن: «في المجتمعات البدائية، تضطلع الأسطورة بوظيفة ضرورية فهي تعبر عن المعتقدات وتسمو بها وتقننها وتحفظ المبادىء الأخلاقية وتفرضها كما تضمن نجاعة الاحتفالات الطقوسية وتوفر للإنسان قواعد سلوكه العملية»[7].

على أن مالينفسكي قد اقتصر في تفسيره للأساطير على وظيفتها لا غير، مقلِّصاً من أبعادها، طارحاً من مجال اهتمامه جميع العناصر التي ليس لها دخل في إبراز دور الأسطورة الذرائعي، فأخذ بالتفسير الحرفي للأساطير ولم يهتم مثلاً بما فيها من رموز ولا اعتنى بما يعمرها من كائنات خيالية وقصص تبدو في ظاهر الأمر مجانية. ولذلك يعتبر بعضهم أن بحثه قد أفضى أحياناً إلى بعض الاستنتاجات التي هي من تحصيل الحاصل، وجنى في رأي بعضهم على الأسطورة لأن تصوره هو الذي ساد في علم الإناسة الاجتماعي البريطاني[8].

أما مارسال غريول (Marcel Griaule)[9]، عالم الإناسة الرحال الممثل للمدرسة الفرنسية

---

(6) يعتبر مالينوفسكي من الوظائفيين أما مارسال غريول فيمثل تياراً آخر في علم الأجناس البشرية (الإتنولوجيا).

(7) Le mythe dans la psychologie primitive trois essais sur la vie sociale des primitifs, P.b.N.P. N.108.

عن ميرسيا إلياد: مظاهر من الأسطورة، ص 32.

(8) ص 251، Paul Smith: Idem.

وانظر نقد كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 16-22 وخطَّأ بعض استنتاجاته إما لابتذالها أو لأنها منافية لحقيقة الأمر.

(9) انظر الموسوعة العالمية أونيفرساليس، ص 527 ومعجم الأساطير إشراف ايف بنفوا، ص 570. ومن أبرز مؤلفاته Les Système de Dogons وقد أشار إليه جوزيف شلهود في دراسته لبنى المقدس عند العرب.

— le Renard Pale, Paris, 1965.

فتميز اتجاهه الاتنولوجي بالبحث في ثقافة الإتنيات أو الأجناس البشرية. وتركزت أعماله على دراسة ثقافة الشعوب السودانية مثل «البمبارا» و«الدوغون» وعلى محاولة إدراك ما بين مختلف العناصر المكونة لها من تماسك أي على ما يسميه بعضهم بـ «الرمزية»، والمقصود بها ههنا الأساطير والطقوس والأيديولوجيا وطرق المعرفة وتصور العالم. وقد حظيت «الأسطورية»[10] ضمن هذا الاتجاه وفي نطاق هذا المنظور بالمنزلة الأولى بصفتها نظاماً منسجماً متماسكاً من الأساطير والمعتقدات والتعاليم.

وإن كان لهذه المدرسة فضل يذكر فهو دراسة الأساطير بجميع جزئياتها وتفاصيلها بناءً على أن لكل جزئية من الجزئيات مقامها ومعناها في صلب نظامٍ ما، هو النظام الفكري لشعب «الدوغون» أو البمبارا» في زمن بعينه. أما الذي عيب على أصحابها رغم المحاسن المذكورة والتي تذكرنا بمزايا المنهج البنيوي ـ ونواقصه أيضاً ـ فهو اقتصارهم أثناء سعيهم إلى فهم خصوصية كل ثقافة من الثقافات المعنية بالأمر على مجرد الوصف مهملين بذلك دراسة الواقع الاجتماعي معتبرين إياه مجرد انعكاس للبنى الأيديولوجية التي تضمنتها الأساطير[11].

ومهما يكن من أمر، فإن أعمال علماء الإناسة وعلماء الاجتماع إذ اعتبروا الأساطير «مفتاح المجتمعات القديمة» La Clef de Voute وحجر الزاوية و«الأفق الضروري لجميع الظواهر الثقافية ولجميع أشكال التنظيم الاجتماعي»[12] قد ردوا الاعتبار إلى الأسطورة بصفتها «رمزاً يفكر المجتمع بواسطته» أو بصفتها «النظام الرمزي الذي يسمح بالتواصل من وراء الكلمات»[13] أو «الجانب اللاشعوري من تاريخ المجتمع» الذي يطلعنا على بعض قوانين النشاط الفكري في المجتمع ووقفوا موقفاً مناقضاً لأطروحات ليفي برول لقولهم بوجود تماثل كبير بين طرق «التفكير المتحضر» أو «المدجّن» في مجتمعاتنا الموسومة بالحديثة وأساليب التفكير السائدة في المجتمعات الموسومة بالبدائية والهمجية.

---

(10) تستعمل كلمة (أسطورية) بمعنى مجموعة واحدة من الأساطير.

(11) الموسوعة العالمية أونيفرساليس، ج 12، ص 528.

(12) عبارة مارسال موس Mauss.

(13) معجم الأساطير، إشراف إيف بنفوا، ص 570.

ويُعد كلود ليفي ستروس[1] رأس مدرسة التحليل البنيوي للأساطير وإن كان جورج دوميزيل Georges Dumézil[2] في الحقيقة قد استبقه بعد أن نهج في بداية الأمر المنهج التاريخي المقارن الذي انتهجه علماء اللغة في محاولتهم البحث عن أصل اللغات الهندية الأوروبية، وعلماء الأديان في سعيهم إلى رد الظواهر الدينية إلى أصولها، مستعينين في ذلك بالدراسات اللغوية الاشتقاقية. فتوفر مثل غيره على دراسة أساطير الشعوب القديمة وما تشتمل عليه من أيديولوجيا، فإذا هو يكتشف في فكر الهنديين الأوروبيين ما سمي بالنموذج الثلاثي الذي يمكن تلخيصه في أن كل مجتمع منظم يقوم على تضافر وظائف ثلاث متميزة ومتكاملة في آن هي: السيادة والقدرة على القتال والخصوبة وتوافقها على صعيد الواقع عناصر ثلاثة هي السيد والمحارب وآلهة الخصب[3]. إلا أن «دوميزيل» تحول عن تاريخ الأديان وعدل عدولاً جذرياً عن دراسة الوقائع المنعزلة وعن محاولة ردها إلى أصلها، إلى التركيز على المفاهيم ومبدأ ترابطها في صلب نظام أو بناء، على أن كل عنصر جزئي أو واقعة منعزلة إنما تستند إلى تصور للعالم أو للفعل البشري ظاهر أو خفي يتجلى من خلال الأساطير والطقوس وأن لا سبيل إلى إدراك معناه ضمنها إلا بردها هي نفسها إلى إطارها الشامل الذي هو إطار الحياة الدينية الاجتماعية الفلسفية.

وعلى هذا النحو أعاد دوميزيل ربط الصلة بين الأساطير واللغة والأيديولوجيا.

أما «ليفي ستروس» فقد اقترن اسمه بمحاولته الفذة الطريفة، ألا وهي تأسيس نظرية علمية في دراسة «الأسطوريات» ونقد المحاولات السابقة التي يمكن نعتها بأنها تقليدية أو كلاسيكية وتجاوزها استناداً إلى مصادرات جديدة استقاها من الألسنية البنيوية لا سيما علم وظائف الأصوات، فاستمد منها منهجاً في تقطيع الأساطير وقراءتها.

ورغم أن ليفي ستروس لم يكن الباحث الأول أو الوحيد الذي أكّد على الصفة البنيوية للظواهر الاجتماعية. فإنه أخذ تلك المسألة مأخذ الجد وسار بالأمور إلى غايتها واستخلص ما ينبغي استخلاصه من النتائج مثلما يتجلى ذلك من خلال منهجه الصارم.

---

(1) انظر التعريف به من خلال الكتاب الجماعي الصادر عن سلسلة غاليمار Idees، عدد 1979/382. بعنوان «كلود ليفي ستروس» وكتاب بيار كويان كريسّان (Cressant) ليفي ستروس سلسلة 1970/4 وأعماله ـ الأنثروبولوجيا البنيوية ـ باريس 1958 ـ النيء والمطبوخ 1964 ـ من العسل إلى الرماد 1967 ـ أصول آداب المائدة 1968 ـ الإنسان العاري 1971.

(2) دوميزيل من المتأثرين بـ «موس» والوقائع الاجتماعية الكلية انظر أعماله.

(3) معجم الأساطير، ص 572.

فلقد كانت الغاية التي طمح إليها صاحب «الانثروبولوجيا البنيوية» البحث في معنى المنظومات المكونة «للظاهرة الاجتماعية الكلية» من قبيل أنظمة القرابة والطقوس والأساطير وما إليها[4] ضمن طموح أبعد من ذلك هو تأسيس علم أشمل سعى إليه فردينان دي سوسير قبله وكان لا يزال بصدد التكوين هو علم الدلائل (جمع دليل =Signe) Sémiologie في صلب الحياة الاجتماعية[5]. ولهذا كانت الأساطير وجهاً من وجوه اهتماماته في صلب أبحاثه الاتنولوجية وفي سياق دراسته للعناصر اللاشعورية في الحياة الاجتماعية[6].

فقام عمل ليفي ستروس على نقد سابقيه وما ذهبوا إليه من مذاهب في فهم الأسطورة نافياً أن تكون تعبيراً عن «عواطف أساسية» من قبيل الحب والبغضاء والثأر باعتبارها عواطف واحدة تشترك فيها الإنسانية قاطبة أو أن تكون محاولات فجة لتفسير بعض الظواهر الفلكية أو الطبيعية التي تستعصي على الفهم والإدراك[7].

كما عرّض ببعض محاولات التأويل الأخرى المقتبسة من علم الاجتماع وعلم النفس وتقوم على اعتبار الأساطير مجرد انعكاس للبنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية[8] وتعرّض إلى العقبات التي كانت تقوم حائلاً دون التقدم في دراسة الأسطوريات أو مجاميع الأساطير وإلى أخطاء أصحاب علم الأساطير المقارن، وكانوا يبحثون عن «الرواية الصحيحة» أو «الأصلية» من الأسطورة الواحدة فوقفوا من الروايات مواقف انتقائية وميزوا بعضها عن بعض بدل أن يفحصوها جميعاً، وبيّن أن منهجهم ومنهج غيرهم مثل مالينوفسكي «الوظائفي» الآنف الذكر إنما يفضي إلى نتيجتين هما الخلط (لتعدد الأبعاد في الموضوع المدروس وتعذر مباشرتها بمجرد الحدس) أو مبتذل الاستنتاجات (لأن النتائج عندها لا يمكن أن تكون سوى عموميات غير دقيقة مثل بعض الاستنتاجات التي استنتجها صاحب الأنثروبولوجيا الوظائفية).

إلا أن الإشكال الذي صادفه ليفي ستروس تمثّل في أن «كل شيء يمكن أن يحدث

---

(4) في «الأنثروبولوجيا البنيوية» يخص الأسطورة بفصلين هما «بنية الأساطير» (الحادي عشر) و«البنية والجدل» (الثاني عشر) وهما تباعاً من ص 227 إلى 255 ومن ص 257 إلى 266 (بالفرنسية).

(5) لوك دي هوش Luc De Heusch ضمن العمل الجماعي «كلود ليفي ستروس» سلسلة غاليمار Idees سنة 1979، ص 148.

(6) ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 31.

(7) المرجع نفسه، ص 228-229.

(8) المرجع نفسه، 229-230، أمثال مارسال غربول.

في الأسطورة» أو بعبارة أخرى ـ وعلى حد قوله دائماً ـ «إن تتابع الأحداث فيها ليس خاضعاً لأية قاعدة منطقية»، فهي إذن تتسم بسمة الاعتباطية ولذلك فالأساطير تتشابه على وجه البسيطة من أقصاها إلى أقصاها.

ولما كانت الأساطير تستند إلى لغة طبيعية وتعبر بواسطتها، ولما كانت الألسنية قد نشأت علماً مستقلاً يدرس اللغة في ذاتها ولذاتها على يد «فردينان دي سوسير»[9] وأنَّ المعرفة تستند دوماً إلى العلم السائد وقت ظهورها استند ليفي ستروس إلى ألسنية دي سوسير البنيوية وإلى ما آلت إليه مع تلامذته مثل هيلمسلياف Hjelmeslev رأس «حلقة براغ» و«رومان جاكبصون» ومع «الشكلانيين الروس» عامة[10]، وبوجه أخص إلى «تروبتسكوي» صاحب علم وظائف الأصوات. فإذا الخلط السائد في دراسة الأساطير وفهمها في رأيه شبيه بذلك الذي كان في دراسة اللغات وإذا الحل عنده كامن في التخلي عن النظر إلى الأساطير مثلما كان الفلاسفة القدامى ينظرون إلى اللغة.

فكما أن الدراسات اللغوية لم تتقدم إلا بدءاً من القول باعتباطية الدليل اللغوي، أي بعدم البحث عن علاقة ضرورية بين الدال والمدلول فكذلك ينبغي العمل مع الأساطير(*). وقد كان النموذج البنيوي يتمثل في جملة من المبادىء:

منها أن الألسني وهو يدرس لغة من اللغات إنما يهتم بها من حيث هي نظام، فيهتم بـ «قواعد اللعبة» أي قواعد اللغة Langue في مقابلة لها مع الكلام الملفوظ (Parole).

ومنها ضرورة التركيز على الآنية لا على الزمانية أي أن يجري البحث في ذلك النظام بصفته تلك، أي نظاماً ما في وقت بعينه وحالة من حالات اللغة لا بالنظر إليه في تحولاته كما كان يجري الأمر في الألسنية التاريخية في القرن التاسع عشر.

ومنها أن المعتبر في نظام اللغة هو العلاقات بين عناصره المكونة له وهي علاقات التقابل والتوليف أي هي «الشكل» لا «الجوهر» (مصطلحات هيلمسلياف) سواء فيما يتعلق بعلم الدلالة Sémantique أو بالصوتيات، وهو إذن توجه شكلاني في أساسه. ومنها أن البحث في النظام يتم بصفته نظاماً مغلقاً على نفسه وبصرف النظر عن علاقته

---

(9) دروس في الألسنية العامة ـ الدار العربية للكتاب، ط 1، 1985، و«الانثروبولوجيا البنيوية»، ص 27.

(10) انظر التعريف بهم في نظرية الأدب (بالفرنسية) سلسلة Seuil سنة 1965 والتعريف بنشاطهم في المصدر نفسه، ص 11، بقلم رومان جاكبسون ص 11 وما بعدها.

(*) (الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 228-229).

المرجعية بالواقع على مختلف أصعدته من نفسيّ واجتماعي وهلّم جرا[11].

واستناداً إلى هذا النموذج اللساني البنيوي وما ينبني عليه من قواعد رام ليفي ستروس تعريف الأسطورة من حيث علاقتها باللغة ومن حيث خصائصها ومميزاتها المترتبة عن وضعها ذاك وضبط منهج العمل الواجب توخيه عند تقطيع الأساطير وقراءتها وفهمها وتأويلها. أما من حيث وضعها لغوياً، فالأسطورة تنتمي إلى صعيد الكلام بالمعنى الذي حدده فردينان دي سوسير[12]، كما تنتمي إلى صعيد آخر هو صعيد الخطاب **discours**. فهي جزء من الكلام بحكم مادتها إلا أنها كلام متميز لأنها تعبير لغوي على درجة من التعقيد أشد مما نُصادفه في أي تعبير لغوي عادي[13].

وإذن، فهي بحكم تلك الصفة تجتمع بين خصائص اللغة من جهة وخصائص الكلام الملفوظ (Parole) غير القابل للاسترجاع من جهة ثانية. فاللغة تنتمي إلى مجال الزمن القابل للاسترجاع Retrospectif (لأنها نظام ويمكن النظر في أي نظام بصرف النظر عن الزمان) بينما ينتمي الكلام الملفوظ إلى زمن غير قابل للاسترجاع. أما الأسطورة فتجمع بينهما بل وتتميز علاوة على ذلك، بأنها قد تتعلق أيضاً بالمستقبل لأنها تقصّ دوماً قصة وقعت أحداثها في الماضي ولها في آن واحد امتداد إلى الحاضر وارتباط بالمستقبل[14]، فحقيقتها إذن حقيقة آنية وزمانية ولا تاريخية أو سرمدية. ولذلك فهي تشبه الإيديولوجيا السياسية وما تطمح إليه من الامتداد والهيمنة، إلى حد بعيد.

وتأسيساً على ما سبق بنى ليفي ستروس جملة من المصادرات مرجعها النموذج الذي سبق أن عرضنا.

أما المصادرة الأولى فتتمثل في أن الكلام متجانس على مختلف أصعدته. وأن نفس القوانين تتحكم في عمل وحداته بدءاً من أصغرها وهو الأصوات حتى اللفاظم/ أو المفردات وهي التي تسمى عند الفرنسيين **Monèmes** وعند الأمريكيين **Morphèmes**

---

(11) الموسوعة العالمية، ص 531، مقال أسطورة.

(12) دروس في الألسنية العامة، الباب الثالث: موضوع الألسنية.

(13) «الأنثروبولوجيا البنيوية» (ص 232-233) ودرجة التعقيد هذه في رأي باحث مثل جيلبار دوران ليست في مستوى الجملة وإنما في المستوى الرمزي أو مستوى النماذج الأصلية (niveau archetypal) القائم على تشاكل الرموز (Isomorphisme) في صلب كوكبات بنيوية. انظر بنى الخيال الرمزية (بالفرنسية)، ص 412.

(14) المصدر السابق، ص 231.

والمداليل[15] وصولاً إلى الوحدات الأسطورية أو الميثمات (جمع ميثم) Mythème[16]. وهي «كل وحدة دلالية كبرى لها طابع العلاقة» بناء على أن «الوحدات الحقيقية المكونة للأسطورة ليست تلك العلاقات المنعزلة ولكن «باقات العلاقات» Paquets de Relations لأن التوليف بينها هو الذي يكسبها «وظيفة دالّة»[17] وذلك هو معنى النظام. فتقوم مجموعة الأساطير للميثم مقام اللغة للكلام.

وأما المصادرة الثانية، فهي البنية الخفية الرابطة بين مختلف وحدات الأسطورة بصفتها نظاماً من العلاقات في حال معينة، إلا أنه يمكن النظر إليها وفحصها بصرف النظر عن الزمان، فيُتوصل إليها بإقامة جدول توزع عليه جميع الجمل المترجمة عن علاقات أو جميع العناصر من الرواية الواحدة، حتى تتسنى المقارنة بين العنصر والعنصر المناسب له في جدول آخر لا فضل في ذلك لرواية على أخرى إلا بما تتميز به وتختلف عما سواها.

أما المصادرة الثالثة، فهي تغليب الشكل على الجوهر أو المضمون فتتجلى أولاً من خلال مثال التوزيع الذي ذكرنا في جداول أو لوحات تبعاً لوجود رواية فأكثر من الأسطورة الواحدة، وذلك بناءً على أن حقيقة الأسطورة عند ليفي ستروس «لا تكمن في محتوىً متميز وإنما تتمثل في علاقات منطقية تستنفدُ خصائصها اللامتغيرة قيمتَها العملية، بما أن العلاقات المتشابهة يمكن أن تنعقد بين عناصر تابعة لعدد جمّ من المحتويات المختلفة»[18].

ويقوم هذا التجريد لحقيقة الأسطورة على مصادرة رابعة تخص علاقة الأساطير بالواقع وتتمثل في القول بأن الرجوع إلى «الواقع» ليس له كبير أهمية في إدراكنا للأسطورة - رغم أن ليفي شتروس قد طور منهجه فيما بعد فأولى الإطار الاتنوغرافي أهمية بالغة لم تكن له في البداية وأحلّه في أسطورياته محل اللغة وكان مرجعه في البداية مجموعة الأساطير - كما يقوم هذا التجريد على اعتبار الأسطورة «أداة» تضطلع بوظيفة منطقية تجري «انطلاقاً من إدراك بعض التقابلات والسعي نحو التوسط بينها تدريجياً»[19] وعلى أن منطق

---

(15) المصطلح من قاموس اللسانيات، عبدالسلام المسدي، الدار العربية للكتاب.

(16) انظر تعريف «الميثم» في الأنثروبولوجيا البنيوية» ص 232-233. ويمثل باقة من الجمل تختزل فيها الجملة إلى أقصر ما يمكن أن يعبر عن العلاقات الإسنادية فيها.

(17) المرجع السابق، ص 234.

(18) ليفي ستروس، النيء والمطبوخ، ص 246.

(19) ليفي ستروس، الانتروبولوجيا البنيوية، ص 248.

الأسطورة لا يختلف في نهاية الأمر عن منطقنا نحن «معشر المتحضرين» ذوي الفكر المدجّن.

وخلاصة القول أن قيمة أعمال ليفي ستروس تكمن في منهجه الطريف[20] وقد تطور قليلاً من «الانثروبولوجيا البنيوية» إلى آخر جزء من أسطورياته[21] كما يتجلّى في تواضعه الجم أثناء بحثه الدؤوب من خلال الأساطير عن «بنية الفكر البشري» وعن حل لمعضلة المقابلة بين الفكر الأسطوري والفكر العلمي، وفي اعتباره أن الحد الفاصل بينهما ليس بين الشعوب ولكن بين الثقافات.

على أن أعمال ليفي ستروس قد قامت على ألسنية الرواد الأوائل، وكانت في رأي بعضهم صالحة لتحليل اللغة إلا أنها لم تكن تسمح بتحليل الخطاب، وما زالت البحوث فيه جارية. فمصادرة التماثل بين جميع مستويات الكلام[22] محل نظر، خاصة وان الخطاب لا يتقوم من مجموع الجمل المكونة له.

وعلاوة على ذلك، فإن النموذج اللغوي الذي اعتمده ليفي ستروس نموذج جزئي[23] لأنه يختار التركيبة (Syntaxe) ـ لتفضيل أصحابه النظر في العلاقات بين عناصر الأسطورة وإخراجها في شكل جمل مقتضبة مترجمة عن تلك العلاقات ـ على حساب الدلالة والمضمون. ويرى بعضهم أن ذلك المنهج ربما صادف ما صادف من النجاح لأنه طُبّق على نوع من المجتمعات بعينه، هي المجتمعات المسماة بالطوطمية وهي غنية ـ على حدّ قول بعضهم ـ بالبنى التصنيفية لمظاهر الكون والطبيعة، وأن ذلك المنهج قد لا

---

(20) حول قراءة الأساطير يراجع كتاب بيار كريسّان Pierre Cressant «ليفي ستروس»، الفصل الرابع، ص 111-148، ومقال دان سابربر Le Structuralisme en Anthropologie Dan Sperber. في كتاب جماعي «ما البنيوية»، ص 169-238.

(21) يتجلى ذلك التطور في انتقاله من اعتبار الرواية من الأسطورة الواحدة بمثابة اللفظ ومجموع الروايات بمثابة اللغة والمرجع إلى مرجع آخر هو السياق الإتنوغرافي. انظر: معجم الأساطير، ص 573.

(22) كذلك فعل «رولان بارت» في النموذج الذي اقترحه لتحليل الحكايات تحليلاً بنيوياً (مجلة Communications عدد 8 سنة 1966. ونقد «إميل بنفنيست» في كتابه: Problemes de Linguistique Generale سنة 1966. وهو يؤكد في مؤلفاته على ضرورة بناء كل نظرية في الكلام على اعتبار وجود نظامين من الوحدات هما وحدات اللغة ووحدات الخطاب.

(23) انظر أيضاً نقد المنهج البنيوي في تحليل الأساطير في الموسوعة العالمية، مقال أسطورة 532. وفي معجم الأساطير ـ إشراف إيف بونفوا ص 573، وفي مجلة Poetique، عدد 1، ص 33-34. وكيف أن أصحاب هذا المنهج يهملون الجانب الدلالي من جهة وخصائص الخطاب السردي من جهة أخرى.

يحــالفــه التــوفيق في مجتمعــات تنتمي إلى المجــال الســامي والهلينستي والهنــدي الأوروبي[24].

أما الوجه الثاني من أوجه النقد لهذا المنهج في تحليـل الأساطيـر فهو أنـه يكاد يحيـل الأسطورة إلى مجرد معادلة رياضية أو لعبة منطقيـة وليس ذلك عيبـاً في حد ذاتـه لولا أنـه يقلص من أبعادها ويتجـاهل أن الأسـطورة ذات أبعاد أنـطولوجية لأنها كـلام ما يقـال عن شيء ما وهو ما يوضع ضمن هذا التحليل بين قوسين أو يُمرُّ عليه مرور الكرام.

---

(24) الموسوعة العالمية، الأسطورة، ص 532.

2.4 ـ الأسطورة والتحليل النفساني:

إنما الحلم أسطورة الفرد ولا يمكن تفسيره إلا بشبقه الفردي. أما الأسطورة فهي حلم شعب وتفسر بالشبق الجماعي على ان الرموز في كليهما هي هي.

(فرويد) ـ استشهد به «روجي. باستيد» ص 1047

لم يكن فرويد ـ مؤسسُ علم النفس ـ أول من اكتشف الجانب اللاشعوري من نشاط البشر النفسي الذي عنه تصدر الأحلام والأساطير. غير أنه لم يهتم بالأساطير إلا عرضاً في سياق بحثه عن الوسائل التي تتيح معرفة دلالات الرموز في الخيال والأساطير والأحلام[1]. وكان ذلك أثناء معالجته لبعض العصابيين أو المرضى بالذهان (Psychose). وقد أراد أن يقيم البرهان على وجود شبه بين حياة الهمج النفسية من جهة، والمصابين بأمراض نفسية من جهة أخرى. ولهذا، فإن إسهامه في تحليل الأساطير لا يتمثل في ما خلّفه من نصوص نظرية قليلة بقدر ما يتمثل في الإطار النظري الأشمل الذي تنزلت فيه أعماله ـ مثلما يمكن أن نتبين ذلك من خلال كتابه «تأويل الأحلام» ـ وكانت فتحاً مبيناً يمكن مقارنتها معه باكتشافات «كوبرنيكس» و«داروين» وتبديد أوهام الإنسان حول موقع الأرض من الكون ومنزلة الإنسان فيه لأنها كانت تشكل تحدياً للمثالية الفلسفية من جهة ولعلم النفس التقليدي المفرط في عقلانيته من جهة أخرى.

إن النزاع الجوهري القائم داخل الفرد عامة كما هو متعارف عليه عنده يجري بين الطبيعة والثقافة. فتراه يسعى للمصالحة بينهما بواسطة أعمال لاشعورية ذات أبعاد رمزية، منها ما هو فردي مثل «الإسقاط» و«الانعكاس» والأحلام ومنها ما هو جماعي كالأسطورة. فيجد الفرد في كليهما متنفساً له من إلزامية المجتمع وقهره وكبته أو من «العقل الواعي» فيتحرر من قيود الزمان والمكان وقوانين الواقع، ويكون التعبير عن ذلك بلغة رمزية غير مباشرة تحوج الناظر في كليهما إلى التفسير والتأويل.

---

(1) اعتمدنا في تحرير هذا الفصل بصفة خاصة على:

J. JACOBI: Archetype et symbole dans la psychologie DE JUNG in «Polarité du symbole», Etudes carmélites, p.167-205.

A. GREEN: Le mythe, un objet transitionnel collectif, in: «Le temps de la reflexion», 1980, p.99-131.

وروجي باستيد: الإثنولوجيا العامة الميثولوجيا، ص 1047-1049.

Sigmund Freud: Introduction à la Psychanalyse, P.U.F, p.19.

أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، فصل ما هي الأسطورة، 15-75.

ورغم اكتشاف فرويد لأهمية الرمز ضمن اهتماماته بالجانب اللاشعوري أو المكمون من حياة الإنسان، فإن ما يُعاب على نظريته إنما هو نزعتها التقليصية المغالية المتمثلة في اعتباره الغريزة الجنسية القطبَ الذي تدور حوله حياة الطبيعة وحياة الإنسان[2] واعتباره أن الرمز مجرد ظاهرة مَرَضية لا غير، وفي سلوكه مسلك الطبيعيين وقوله بأن الأساطير تصور قضية أبدية هي قصة رغبتين أساسيتين تسلطتا على الإنسان منذ عصور ما قبل التاريخ هما رغبة قتل الأب من جهة، ورغبة الزواج من الأم من جهة أخرى، كما يأخذ عليه بعضهم أنه حصر حقيقة الميثولوجيا في أنها مجرد تكرار ملحٌ لبعض التصورات اللاشعورية المركَّزة على الجنس[3].

وقد حاد كارل غوستاف يونغ (1875-1961) تلميذ فرويد ورأس مدرسة زوريخ، الذي أولى الأسطورة عناية فائقة وتعمق في دراستها، عن مذهب أستاذه في فهم الأساطير[4] والأحلام وتأويلها متجاوزاً إياه صارفاً اهتمامه إلى اللاشعور الجماعي ـ لا الفردي ـ ناظراً إلى الرموز لا بصفتها تعويضاً عن رغبات شبقية لم يتم إشباعها ولا تعبيراً عن مكنونات مكبوتة في اللاوعي الفردي مما يجعلها مجرد علامات أو دلائل Signes أو أعراض مَرَضيّة Symptomes إنما بصفتها صوراً ورموزاً جماعية «تتجسد» من خلالها النماذج الأصلية Archetypes التي يوفرها اللاوعي الجماعي وتبدو في بعض الأحلام والمبدعات الفنية وفي الأساطير لإقامة التوازن بين مختلف عوالم النفس من فكر وعاطفة وتجاوز النزاعات.

أما النماذج الأصلية أو النماذج الأولى فهي «في حد ذاتها» أشبه بالقوالب الفارغة إلا أن الوعي هو الذي يجسِّمها ويجعلها في الحين قابلة للإدراك[5] بإخراجها من حيز الكمون إلى حيز الفعل، وإدراجها في الزمان والمكان في شكل صورة. وبيان ذلك مثلاً، أن نموذج الصراع بين الظلمات والنور أو بين الخير والشر قد يتبدى في صورة صراع بين بطل ووحش، أو أن نموذج الموت والبعث قد يتمثل في صور رمزية شتى تتجدد على مر

---

(2) أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، (معرب)، ص 52-53.

(3) J. JACOBI: Archetype et Symbole dans la Psychologie.
De JUNG, in «Polarité du Symbole» Etudes Carmelites, p.167-205.

(4) انظر له خاصة:
C. GUSTAV JUNG: métamorphose de l'âme et des symboles
وكتابه: C. Gustav Jung: un mythe moderne N.R.F.-Gallimard, 1961.
C.G. JUNG et CH. KERENYI: Introduction à l'essence de la mythologie.

(5) GILBERT DURAND: L'imagination symbolique P.U.F., 1968-2e ed, p.62.

الزمان وتتلون حسب الظروف والملابسات وقد تنقلب من الضد إلى الضد كالماء رمز الحياة وإفناء الحياة بالطوفان، ومثل الشجرة وقد تكون رمزاً للتجدد والخلود أو رمزاً للكون والعروج إلى السماء أو كالنار رمزاً للحب والدفء أو للجحيم والعذاب المقيم. ويفترض صاحب هذه النظرية أن تلك النماذج الأصلية مترسبة فينا، آثار موروثة عن أولى تجارب الإنسان الوجودية وهو يجابه الطبيعة أو غيره من البشر أو نفسه وأنها مرتسمة لديه في اللاشعور وهي نظرية تفتقر إلى الحجة والبرهان.

وإذا صدقنا هذه الفرضية وقبلناها جدلاً، فإن الأحلام ـ في مستوى الفرد ـ والأساطير ـ في مستوى الجماعة ـ توفر لنا صوراً عامة عن تاريخ البشرية وخبرتها القديمة وتتيح لنا معرفة ماضيها بما اختزن في أدمغتنا واستورع فيها من تلك «الصور الأولى» أو «النماذج الأصلية» اللاشعورية[6].

وإذا طرحنا جانباً قضية أصل تلك «النماذج الأولى» فالمهم هو أنه يوجد ـ فوق اللاشعور الفردي الذي حاول فرويد سبره ـ لاشعور جماعي ثابت وكونيّ وهو الذي تهجع فيه تلك النماذج الأصلية فتكون مستعدة بالقوة للخروج في شكل صور ورموز، مؤهلة لتنتظم في سلاسل من التصورات الرمزية تخرجها من حيّز الكمون إلى حيّز الواقع والفعل في سياق اجتماعي مثلاً أو في مركّب أسطوري يتشكل النموذج الأصلي الواحد ضمنه في رموز شتى كما قلنا آنفاً[7].

وما تزال الأساطير من مشاغل علماء النفس[8] لا سيما من حيث سعيهم إلى تحديد طبيعتها ووظيفتها ضمن العمليات اللاشعورية التي من بينها الوهم (Illusion) وابتداع ما لا وجود له أي التخريف (Fabulation). فهي تشكل عند بعضهم مجالاً يسمى حقلاً وسيطاً أو مجالاً وسيطاً (Champs Transitionnel) من شأنه أن يولّد أشياء لا ينطبق عليها التمييز المتعارف عليه في المنطق بين الكينونة (être) وعدم الكينونة (Non-être)[9]، لأنها

(6) «النموذج الأصلي ـ على حد تعريف «جيلبار دوران» ـ شكل ديناميكي وبنية منظّمة للصور إلا أنها تفيض عما هو فردي أو إقليمي أو إجتماعي، من عوامل تشكيل الصور وتجسيدها»، انظر المصدر السابق، ص 62، مثل النموذج الام وقد يكون الكهف أو الجبل أو بطن الحوت أو الجنية أو الساحرة.

J. JACOBI, idem, p.167.

(7) روجي باستيد، ص 1067.

(8) منها أعمال أوتّو رانك (Otto Rank) و (Geza Roheim) رغم أنها تستدعي بعض التحفظات.

(9) A. GREEN، المرجع السابق، ص 120-121.

تقع في حيِّز هو بين الواقع الذاتي الفردي والواقع الخارجي الجماعي. فلا هي جزء من الواقع الخارجي المادي ولا هي من صعيد الواقع النفسي، وهو واقع لا يكون إلا فردياً بينما للأسطورة طابع جماعي. ومع ذلك فهي تنتمي إلى الواقع النفسي بما لها من صلة مع الأحلام والاستيهام وسائر أشكال الشعور الفردي، وهي تمت بصلة واضحة إلى الواقع الخارجي بما أنها تندرج ضمن الواقع الاجتماعي لما تحظى به من إجماع بين أصحابها وتوفر ـ على حد قول ميرسيا إلياد ـ «النموذج الأصلي لجميع أشكال الإبداع مهما كان الصعيد الذي تتم فيه بيولوجياً كان أو نفسياً روحياً، وتكون وظيفتها تحديد النماذج المثلى لجميع الأعمال البشرية ذات الدلالة»[10].

وبناءً على ما ذكرنا، فإن الأسطورة ـ شأنها شأن الأحلام وسائر المبدعات الخيالية ـ تقوم بدور الوسيط الملائم الموائم بين الطبيعة والثقافة وتضطلع بمهمة المعدِّل أو المنظِّم في مجتمع ما لأنها تطلق العنان للخيال ما لم يهدد باكتساح الواقع.

وإذن فلا سبيل إلى فهمها إلا في سياقها الجماعي بينما يندرج الحلم في سياق فردي، وإن كانت رموز الأحلام هي نفسها خاضعة من حيث تفسيرها وتأويلها لما تصوغه المجموعة من سنن (Codes)، ومن ثمة تتضاعف في رأينا أهمية المقارنة بين الحلم والأسطورة والبحث فيما بينهما من الوشائج والمناسبات حتى في مستوى التأويل. ولا يتقوم معنى الحلم طبعاً أو معنى الأسطورة مما يتجلى من خيط الحكاية وظاهر القصة. فهما يستوجبان التأويل بل يستدعيانه. وليس مردّ ذلك إلى ما قد يتسمان به أحياناً من غموض المحتوى أو اضطرابه في الحلم «الطبيعي» بقدر ما هو ناتج عن أن الحلم والأسطورة هما بعد نتاج تأويل (بما أنهما قد تشكلا في صلب خطاب شفوي أو مكتوب يجري في مجرى الزمان). وإذن، فيمكن أن نَعُدّ أي تأويل للأسطورة أو الحلم تأويلاً من الدرجة الثانية أو تأويلاً لتأويل. ويتمثّل عمل المحلل عندها في الكشف عن عمليات التأويل الأولى اللاشعورية وإبراز جملة من العلاقات تظل خفية طالما بقي المحلل متبعاً للأسطورة مقطعاً مقطعاً.

وإذن، فللأسطورة في رأي علماء النفس مستويان: سطحي وعميق، وينبغي التوسل للثاني بالرموز والنماذج الأصلية.

---

(10) المرجع السابق، ص 120.

وجماع القول، أن الأسطورة تنتمي إلى ثلاثة أصعدة يتراكب الواحد على الآخر دون أن يعني ذلك تنافيها. وجميعها توجه عملية التأويل.

ـ فالأسطورة تنتمي أولاً إلى الصعيد اللاتاريخي anhistorique وهو صعيد الكليات universaux اللاشعورية الجماعية التابعة للفكر الأسطوري عامة. وهو الصعيد الذي تكون فيه للرموز الكبرى معانيها الكونية أو شبه الكونية (كما في رمزية الماء والنار والأم).

ـ وتنتمي أيضاً إلى الصعيد الثقافي الجماعي أي إلى المعطيات الثقافية الخاصة بمجموعة بشرية ما وتكون فيها الرموز التي تطفو في الأحلام أو في الأساطير مصطبغة بثقافة معلومة في سياق تاريخي معلوم.

ـ كما أنها تنتمي إلى الصعيد الفردي وهو يتكوّن من عوامل لاتاريخية وتاريخية وأخرى طبيعية وثقافية تستند إلى مولّدات رمزية (Matrices Symboliques) لاشعورية بالمعنى الذي للكلمة في علم التحليل النفساني.

وتتفاعل هذه الأصعدة فيما بينها وتتضامن كي تنتشر الأسطورة وتظل حية وتتحول فإذا رمزيتها إما أكثر ثراءً أو أشد فقراً من حيث نجاعتها الرمزية[1].

إن هذه النظرة إلى الأساطير من زاوية نفسية تقتضي أن يكون تحليلها بحسب ما تنتمي إليه من مستويات عديدة. فمن التحاليل ما ينبغي أن ينطلق فيه المرء من العلاقات في صلب الأسطورة الواحدة ثم فيما بينها وبين مثيلاتها أو قريناتها، وهذا صعيد أول.

وعلى صعيد ثانٍ، يمكن للدارس أن يطمح إلى إدراج الأسطورة الواحدة أو مجموعة الأساطير في إطارها الثقافي وذلك من خلال ربط الوحدات الأسطورية (الميثمات) Mythèmes ـ حسب تعبير ليفي ستروس ـ بالمعطيات التابعة لها ومن جملتها السياق.

وثمة صعيد ثالث يتمّ فيه التقريب بين البنى الأسطورية و«البنى الحاضرة في تشكيلات الوعي الفردي»، باعتبار أن الأسطورة توحّد، على الصعيدين المذكورين، صعيد الفرد وصعيد الجماعة، وأنها تعقد بينهما صلة ومناسبة تستعمل من خلالها سُنّتان أو قانونان هما السنّة الجماعية من جهة والسُنّة الفردية من جهة أخرى.

---

(11) المرجع السابق، 126-127 ويسوق شاهداً على ذلك أسطورة أوديب وما آلت إليه في المسرح اليوناني ـ كما في تراجيديا سوفوكل: «أوديب ملكاً».

وخلاصة القول أن فائدة هذا المنهج النفسي، الذي يتناول أصحابه الأسطورة مقربين بينها وبين الحلم[12]، تكمن في محاولة الربط بين ما هو فردي وما هو جماعي ربطاً جدلياً. كما تتجلى في التنبيه إلى إمكانية الاستفادة من الأحلام وتعبير رموزها[13] استناداً إلى أن السنن المعتمدة في فكها وتأويلها هي سنن اجتماعية رغم أن الحلم فردي.

وتُبين أيضاً في التشابه القائم بين خطابين هما بُعدُ تأويل لواقع أو لأحداث ما، خطابين ربما انطويا على منطق غير المنطق الظاهر. ونحن نقول هذا، رغم ما يمكن أن يؤخذ على أمثال يونغ واتباعه ـ كما بين ذلك البنيويون ـ من أنهم يتصورون الرمزية تصوراً خاصاً ويعملون على النص ولكن لا يعملون على سياقه، فضلاً عن أن همهم مُنصبٌ على المعجم أي على العناصر أو الوحدات معزولة، أكثر مما هو منصب على النظام الذي هي في صلبه مندرجة.

---

(12) خاصة «بياجي» PIAGET. في كتابه: La Formation du Symbole وهو يقيم البرهان على ما يتسم به التفكير الرمزي ومعنى المفهوم (Sens conceptuel) من انسجام وظائفي مؤكداً وحدة جميع أشكال التصوّر وتضامنها فيما بينها.

(13) بدا لنا من المفيد الاستعانة بكتب تفسير الأحلام العربية الإسلامية في تأويل بعض الرموز الأسطورية. وقد تبيّن العرب قديماً ما بين رموز الأسطورة والحلم. انظر رمزية الأنف في أسطورة تولد الفأرة من أنف الفيل ضمن قصة نوح وعبارة «مخطة أبيه». لدى ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص 472، والثعلبي: عرائس المجالس، ص 51.

وانظر شكري محمد عياد: البطل في الأدب والأساطير، ص 7، ويشير إلى أن أساتذة التحليل النفسي عُنُوا عناية كبرى بأبطال الأساطير واستخدموا رموز الأساطير في تفسير الأحلام ثم عادوا فطبقوا علم النفس على الأساطير والأدب.

3.4 ـ الأسطورة والفلسفة:

«إنّ الإنسـان قد فكر منذ أقدم العصور في مثل حسـن تفكيره اليوم».

«L'homme a toujours aussi bien pensé».. Claude Levi-Strauss

Le Mythe entretient un rapport interne et nécessaire avec la phénoménologie de l'Esprit.

Hegel Cité par Cassirer, Philosophie des formes symboliques, T.2, p.8.

تُرى ما علاقة الأسطورة بالفلسفة؟ وما عسى أن تكون القضايا الفكرية التي يمكن أن تتضمنها الأسطورة بصفتها خطاباً وشكلاً من «الأشكال الرمزية» يطرح علاقة الذات بالموضوع؟ فما أبعد الفلسفة عن الأسطورة في الظاهر! ذلك أن الأسطورة تبدو لأول وهلة خطاباً مناقضاً للفلسفة والبحث عن الأسباب والمسبِّبات و«الجواهر» وتخليصها من كل ما هو عرض أو حسب العبارة الشهيرة التي بها يعرّفون الفلسفة «معرفة الموجودات بما هي به موجودة». ذلك أن الحكايات و«التخريف» (Fabulation) تنتمي كما رأينا(*) إلى مجال وسيط بين الكينونة وعدمها، وتتنافى وأحكام العقل. هذا هو الأساس الذي بمقتضاه ميّز اليونان في العصور الكلاسيكية بين «الميثوس» (Muthos) و«اللوغوس» (Logos)[1]. ولم يزل ذلك التقابل منذ أفلاطون ـ رغم أنه اعتمد الأسطورة على سبيل المجاز والتمثيل (لبسط فكرة فلسفية من خلال أسطورة الكهف) ـ وسقراط حتى القرون الأخيرة لاسيما مع الفلاسفة العقلانيين في القرن الثامن عشر وقد رفضوا الأساطير باسم العقل، أو أصحاب المذهب الوضعي في القرن التاسع عشر وقد اعتبروها طوراً من أطوار البشرية التي ولّت وانقضت، ثم مع بعض المفكرين المعاصرين الذين حاولوا أن يعيدوا إليها اعتبارها ضمن إعادة اعتبار للمخيال أو لضروب أخرى من التفكير لا بواسطة المفاهيم ولكن بواسطة الصور والرموز.

وتفسر بعض المواقف المناهضة للأساطير، أن الأساطير تبدو متناقضة والمعرفة العلمية

(*) فصل الأسطورة والتحليل النفسي، الحاشية رقم 9.

(1) للأسطوري طابع سردي لاعقلاني حدسي ومثال ذلك تراجيديا إسخيلوس بينما للوغوس سمة الخطاب الجدلي المنهجي المنظّم ومثال ذلك جدل سقراط انظر: نيتشه: نشأة التراجيديا عن «ويلليك» و«وارين» النظرية الأدبية (بالفرنسية) ص 266.

والفكر الموضوعي متنافية وإياهما. ولئن كان نقد الفلاسفة المعاصرين طبيعياً أو ضرورياً ضمن عملية الاستفهام الفلسفي عن الموجودات وما هي به موجودة[2]، فإنه لم يحمل على الأساطير حملة الفلاسفة العقلانيين والوضعيين بل أعاد طرح المقابلة القديمة بين الميثوس واللوغوس على أسس جديدة وعلى ضوء آخر المستجدات في العلوم الإنسانية.

فلقد أكّد «هيغل» أن للأسطورة علاقة داخلية ضرورية مع المهمة الأم التي تسعى إليها ظواهر الفكر (Phénoménologie de l'Esprit)[3]. أما «أرنست كاسيرر»[4] فقد تنبه إلى أن الأسطورة تقع ضمن دائرة هي دائرة المعرفة النظرية والفن والأخلاق أي ضمن نظام أشكال التعبير الفكرية، أو بعبارة أخرى ضمن منظومة الأشكال التي يعبر بها الفكر[5]، بل إن أصل الأشكال النظرية من الثقافة (بالمعنى الألماني للكلمة وهم يقابلون بين ثقافة/ حضارة على أساس أن الثقافة لما هو روحي والحضارة لما هو مادي) لها جذور في الوعي الأسطوري. يقول:

«إن مفاهيم المعرفة النظرية الأساسية أي مفاهيم الفضاء والزمان والعدد والمفاهيم القانونية والاجتماعية مثل مفهوم الملكية وكذلك جميع البناءات (Constructions) الخاصة بالاقتصاد والفن والتقنيات لا تتحرر إلا تدريجياً من ذلك المحيط ومن ارتباطاتها الأسطورية»[6].

وأولى المجادلات الفلسفية عند بعضهم قد نبعت من الأساطير ذات الصلة ببدايات الكون ونشأته وصورته في الأذهان[7] وتأسيساً على ما سبق يمكن أن نقول مع ميرسيا إلياد: «إن وظيفة الأسطورة لهي إضفاء دلالة ما على العالم والوجود. فبفضل الأسطورة

---

(2) هو النقد المتولد خاصة عن ماركس ونيتشه وفرويد. يقول هيجل:

(3) Le mythe entretient un rapport interne et nécessaire avec la phénoménologie de l'Esprit (Hegel) in Cassirer: philosophie des formes symboliques-T 2, p.10.

(4) خصص للأسطورة الجزء الثاني من كتابه: فلسفة الأشكال الرمزية (1923-1929-1924)، الدولة والأسطورة (1945-1944).

(5) انظر كتابه: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 8-1924.

(6) أرنست كاسيرر: المرجع السابق، ص 9، وسائر الجزء الثاني حول مقولات الموضوع والسببية والزمان والمكان والعدد وكيف أنها موجودة في المنطقين العلمي والأسطوري مع فوارق نوعية (de mode).
وبشأن المقابلة بين الفكر العقلاني والفكر الأسطوري، انظر:
George Gusdorf: Mythe et Métaphysique, Paris, 1953.

(7) ميرسيا إلياد - مظاهر من الأسطورة - 177-178.

يمكن إدراك العالم بصفته نظاماً كونياً قابلاً للفهم والإدراك، بل إن آراء أفلاطون الفلسفية المثالية تدخل بالنسبة إليه في هذا الباب لأنها تعبر عن «الذهنية البدائية» مثلما يقول بذلك بعضهم[8] وكذلك فلسفة الأنوار عند الكاتب الفرنسي «جان جاك روسو» مثلاً وموقفه من الطبيعة شبه الديني، ويتضمن في المستوى العميق منه أي على صعيد الأحلام والخيال وبعض مميزات السلوك والفكر الأسطوريين»[9].

بل إن الأسطورة قد تتمازج والتاريخ عند انتقال المعيش إلى المكتوب، إما بإسقاط الحاضر على الماضي أو بتضخيم الماضي. وفي كلتا الحالتين، تُوظَّف الأسطورة وبناها اللاتاريخية في الإيديولوجيا[10].

ومن جهة أخرى، فإن للأسطورة علاقة أخرى بالابستمولوجيا أو فلسفة العلوم، فلا سبيل حسب كاسيرر إلى فهم تطور العلم فهماً تاماً كاملاً ـ أي باعتباره معنًى «فكرياً» idéel لا زمانياً ـ إلا شريطة أن نتبين كيف ينطلق من مجال الحدس المباشر الأسطوري «Immediateté Mythique». وكيف يتبلور انطلاقاً منه وكيف يجعل قانون تلك الحركة قابلاً للفهم والإدراك «Intelligible»[11].

بل من المفارقات أن نظرية المعرفة الوضعية مثلما صاغها «أوغست كونت» أسطع برهان على ما قلنا. فلئن كان الغرض الذي ترمي إليه كل معرفة وضعية هو تخليص العنصر الموضوعي من كل ما قد يشوبه من الذاتيات ولا سيما من التعليلات الماورائية، فإن نظرية «كونت» القائلة بأطوار ثلاثة متتابعة هي طور السحر فطور الدين فطور العلم والتي اعتبرت فيها الأساطير تابعة لعصور ما قبل التاريخ ولماضي البشرية البعيد وطفولتها قد استحالت في النهاية وعلى عكس ما يظن صاحبها إلى بنية أسطورية دينية.

وعلى العموم، فلا وجود حسب الفلاسفة لحد فاصل فصلاً مطلقاً بين الوعي النظري والوعي الأسطوري باعتبار أن الوعي الأسطوري القائم على ما هو مباشر أو حدسي هو برهة في المسار المؤدي إلى الوعي الموضوعي أو القائم على التجربة العلمية وإلى التفكير بواسطة المفاهيم المجردة، وإذا انطلقنا من تعريف ميرسيا إلياد للأساطير بأنها

---

(8) المرجع السابق، ص 48-49.

(9) ميرسيا إلياد، مظاهر من الأسطورة، ص 139.

(10) المرجع السابق، ص 12.

(11) المرجع السابق، ص 11.

تصور البدايات في زمن غير الزمن التاريخي، وأن لكل أسطورة وظيفة تأسيسية بمعنى أنها تروي لنا كيف بدأ كل شيء، أمكننا آنذاك القول إنها تؤسس المعنى والدلالة وتضفي الإنسجامَ على عالمي الطبيعة والثقافة، والتناغمَ على علاقة الإنسان بكليهما.

كما تتصل الأسطورة من جهة أخرى بالحكمة ليس فقط على اعتبار أنها تشتمل على مجموعة من النصائح هي خلاصة تجربة الجماعة، ولكن بالنظر إليها من وجهيها الوجودي والأخلاقي بصفتها محاولة لاستكشاف الكون وسبره بمعرفة مختلف ما فيه من الكائنات وتنظيمها وتسميتها، وهي عمليات من شأنها أن تدل على أن الإنسان قد خرج بها من طور الغموض والإبهام وأنه قد حسم فيها ورأى فيها رأيه.

وهكذا، تبدو العلاقة بين الأسطورة والمنطق على نحو أوضح. بمعنى أن الفكر الأسطوري يقوم على صعيد لا شعوري بما يقوم به المنطق والحكمة بصفة شعورية أي بإرساء الدلالة وجعل التواصل بين البشر ممكناً من خلال ما يتم من عمليات لا تخرج في الحقيقة عن التمييز والتقابل والترابط بواسطتها يتشكل في الذهن وينتقش فيه نظام المقولات التي ينبني عليها البعد الثقافي والبعد الاجتماعي والبعد النفساني[12].

ولعل أعمال ليفي ستروس البنيوية من أفضل ما يستدل به لتدعيم تلك الفكرة التي مفادها أن الأسطورة «أداة منطقية لحل صعوبة ما» أو أنها «تمد الجسور بين المظاهر المتناقضة من الواقع، بين الحياة الاجتماعية وبين صورة الكون (Cosmologie)» أو «إن الإنسان قد فكر منذ أقدم العصور في مثل حسن تفكيره اليوم»[13]. وإن الفارق الوحيد إنما هو في موضوع التفكير لا في طريقته، وهو ما به دحض آراء بعض علماء الإناسة من التطوريين القائلين بأن الأسطورة تعبر عن فكر «سابق للمنطق» (Prélogique).

هكذا إذن، ومن خلال علاقة الأسطورة بغيرها من أشكال الخطاب ومن خلال مختلف ما تضطلع به من وظائف نتبين أن لها أبعاداً متعددة من انطولوجية وأبستمولوجية وذرائعية. والفلاسفة المعاصرون قد عادوا بنا في الحقيقة إلى نفس الإشكال الأول عبر المقابلة بين

---

(12) دائرة المعارف العالمية «أنسيكلوبيدي أونيفرساليس» مقال أسطورة ج 12، ص 526-537.
بول سميث: «مقال طبيعة الأسطورة»، ضمن كتاب: L'unité de l'Homme, p.259.
Pour une Anthropologie Fondamentale Collection., T.3.

(13) كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 248.

الميثوس واللوغوس إذ ردوا الاعتبار إلى الأسطورة. والطريف هاهنا أن ذلك قد كان مناسباً طرداً لردهم الاعتبار إلى المِخيال (Imaginaire).

فالفلسفة العقلانية مع «ديكارت» والوضعية مع «أوغست كونت» التي حكمت على المخيلة واعتبرتها «سيدة الخطأ والضلال»[14] (La Folle du Logis) هي نفسها التي انكرت الأسطورة معتبرة إياها خيالات وأوهاماً باطلة تعود إلى طور سذاجة البشرية انطلاقاً من أسطورة أخرى هي «العلموية» أو أسطورة العلم والتقدم اللانهائي.

وصفوة القول، أن الفلاسفة المعاصرين (كانط وهيغل وبرغسون وهايديغير وكاسيرر) قد ذهبوا يتدبرون ـ ضمن اهتماماتهم بالفكر في حركيته ـ تلك الطاقة الخيالية الجبارة التي تتولد عنها التصورات (Représentations)، متسائلين عما إذا كانت المعاني التي يُعبِّر عنها ضمن الفكر الأسطوري من خلال الأساطير وزمانها الذي ليس له زمان تاريخي دون تلك التي يُعبِّر عنها بواسطة المفاهيم في الفلسفة. وبعدُ أفلا تكون الأسطورة معبرة بواسطة تلك الوظيفة «التخريفية» (Fabulatrice) المتصلة بالمخيال عن حقيقة أخرى ليست دون الحقيقة العلمية أهمية، إلا أنه يتعذر التعبير عنها في صورة أخرى أي باعتبارها نظاماً رمزياً.

وهكذا، يمكن القول إن اهتمام الدارسين من علماء الأنثروبولوجيا وعلماء النفس والفلاسفة بالأساطير ليَدل على الأهمية التي صارت تُولى لهذا الشكل من أشكال التعبير، وسواء انطلقوا من الفرد واعتبروا الأساطير تجليات لعوالم النفس والفكر أو للنماذج الأولى الأصلية، أو انطلقوا من المجتمع فنظروا إليها بصفتها قصصاً فيها سرد لواقعة يعتقد أصحابها أنها حقيقية ويحيونها من خلال الممارسات الطقوسية أو باعتبارها أنظمة من الصور نجد فيها النزعات الدفينة التي تتجاذب شعباً من الشعوب فتمثّل نداء أو دعوة إلى الفعل وهو ما يصدق أساساً على الأساطير السياسية، أو انطلقوا من موقع آخر فنظروا إليها نظرة تنزلها ضمن ظواهر الوعي البشري عامة أي ضمن الكليات البشرية وما يسمى بالوعي الأسطوري أو الفكر الأسطوري، فجميعهم ينزّل الأساطير منزلة فكرية مرموقة لا تقلّ عن سائر أشكال التفكير بواسطة المفاهيم المجردة أو عن سائر «الأشكال الرمزية».

---

(14) انظر جيلبار دوران (Gilbert Durand).

Les Structures Anthropologiques de L'imaginaire, p.15.

كما يجدر بنا أن نلاحظ أخيراً، أن محاولات تفسير الأساطير تفسيراً علمياً قد كانت انتقالاً من الخارج إلى الداخل، أي من محاولة ربطها بالظواهر الطبيعية أو التاريخية أو الجغرافية أو الاجتماعية، إلى البحث فيها إما عن كوامن النفس البشرية أو عما تتميز به من حيث هي بلاغ وخطاب ونظام رمزي أو سيميائي من جهة أخرى.

افترى من الممكن بعد هذا، الوصول إلى تعريف جامع مانع للأساطير يكون شاملاً لأبرز مقوماتها بنية ومضموناً ووظيفة ويكون ذا قيمة منهجية وعملية؟

4.4 ـ تعريف الأسطورة:

إن الباحثين الذين تصدّوا للأساطير بالدراسة من بين علماء الإناسة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس والفلاسفة قد صادفتهم مثل هذه القضية وتفرقوا بشأنها شيعاً. فمنهم من رفض التقيد بتعريف لها صريح، ومنهم من حاول تعريفها بمضمونها، إما من حيث هي (أو في ذاتها) أو بالمقارنة مع أشكال سردية أخرى مثل «القصة العجيبة» أو «القصة شبه التاريخية» ذات الصبغة الأسطورية أو «الخرافة». ومنهم من نظر إليها من زوايا أخرى باعتبارها شكلاً سردياً، أو نظاماً رمزياً أو نظاماً سيميائياً. كما أن منهم أيضاً من رام تعريفها تعريفاً وظيفياً، بل إن من الدارسين المتأخرين مَن شكَّ في وجودها أصلاً أو اعتبر وجودها رهين خطاب أو خطابات أخرى هي التي تجعل لها محلاً أو معنى.

1.4.4 تعريف الأسطورة بمضمونها:

ومن المحاولات التي عمد أصحابها إلى تعريف الأسطورة بمضمونها، قول بعضهم إنها «حكاية تلعب فيها الآلهة دوراً أساسياً فأكثر»[1] والغاية منها تفسير أمر من الأمور هو، إما علة ظاهرة من الظواهر الطبيعية أو أصل نشأة مؤسسة من المؤسسات الإنسانية أو سنة من السنن، وإنها في جوهرها قصة تعليلية[2]. وهي لدى آخرين: «قصة حقيقية جرت في بداية الزمان تصلح أنموذجاً يمكن أن يحتذيه البشر في سلوكهم»[3]، أو «قصة مقدسة تروي حدثاً وقع في بداية الزمان»[4].

أما التعريف الأول فيُضيّق من حقيقتها إذ هو يسند إلى الآلهة دوراً مبالغاً فيه، قد لا نجده في حكايات أسطورية تابعة لثقافات شعوب متعددة، بل حتى في نوع مخصوص من الأساطير اليونانية مثل أسطورة أوديب وهي التي تُتخذ في كثير من مجالات الدراسة

(1) A.H. Krappe - La Genèse Des Mythes، ص 15.
وجوزيف شلهود Les Structures Du Sacré chez les Arabes، ص 117. وشبيه بهذا التعريف حد صموبل نوح كرامر لها قائلاً: «إنها تتألف من قصص الأبطال والأرباب مولدهم وموتهم وحبهم وبغضهم وأحقادهم ومؤامراتهم وانتصاراتهم وهزائمهم وأعمال الخلق والتدمير»، أساطير العالم القديم، ترجمة عبدالحميد يوسف، ط 1974، ص 17.

(2) شلهود، المصدر السابق، ص 188.

(3) شلهود، المصدر السابق، وكارل غستاف يونغ وش. كيريني:
Introduction à l'Essence de la Mythologie, p.16.

(4) ميرسيا إلياد: Mythes Rêves et Mystères, p.18 et Aspects du Mythe, p.83.
ويشير إلى أن ما فعله الإله أو الأسلاف يعتبر مقدساً. وكذلك ما يفعله البشر محاكاة لهم، أما سواه فلا.

نموذجاً. وأما التعريف الثاني فيضفي على الأسطورة معنًى قدسياً ويجعلها مبنية على «حقيقة» من الحقائق. ومعنى ذلك بالنسبة إلى أصحابها (راويها وجمهورها) لا بالنسبة إلى دارسها، نموذج ومثال يسن قواعد السلوك ويثبتها في الشعائر، فتكون كل شعيرة لا مجرد تكرار لما حصل في قديم الزمان وسالف العصر والأوان وإنما أشبه بالـ «خلق الجديد» يمحّي فيه الفرق بين الزمن التاريخي غير المقدس، والزمن الأول المقدس زمن البدايات والأصول فتحيي الأسطورة حاضراً مطلقاً وتكون لها قيمة ذرائعية لا شك فيها[5].

وكذلك كانت الأسطورة لدى شعوب ما بين النهرين كما تتجلى من خلال ملحمة الخلق البابلية «الإينوما إيليش»[6]. وإذن، فهذا التعريف إنما يصدق أكثر ما يصدق على أساطير الشعوب القديمة التي كانت محل اهتمام هـ. كراب وميرسيا إلياد أو ما أشبهها من المجتمعات البشرية التي ما تزال بدائية.

والحاصل أن هذا التعريف لا ينطبق على حكايات أسطورية أو خطابات أسطورية ربما خلت من سمة القداسة أو الارتباط بالدين (بأوسع معنًى للكلمة) من قبيل تصوير الواقعات التاريخية مثلاً تصويراً مبالغاً فيه، أو تصوير الشخصيات تصويراً يخرجها عمّا هو متعارف عليه في مجرى العادة والمألوف ويخلع عليها صفات أسطورية، إما في تصوير ظروف ولادتها أو نشأتها أو في نعتها وذكر سيرتها وأطوار حياتها[7].

وإذا كان ذلك كذلك، فما بالك بالأسطورة أو بالخرافة، وقد تكون متطورة عنها عندما تُستعمل في بعض الأحايين مجرد ذريعة لعرض مذهب فلسفي في قالب إنشائي سردي، حرصاً على تقريبه إلى الأفهام وتيسيره على الألباب، والعدول عن عرضه في شكل محاجة منطقية جافة وإرسال العنان أمام الخيال المجنح، المبدع الخلاق كما فعل «إخوان الصفا وخلان الوفاء» في محاكمة أقاموها للإنسان بين يدي الحيوان. وماذا عن الخطاب الإشهاري الذي يمتحُ صوره ورموزه من علم نفس الأعماق[7م] أو الخطاب الأيديولوجي

---

(5) يختلف الباحثون حول أولية الأسطورة أو الطقوس وأيها أسبق ولا تهمنا أسبقية أحدهما عن الآخر بقدر ما يهمنا تضامنهما وتفاعلهما وأنهما يمثلان جانبين متكاملين.

(6) هي أسطورة التكوين البابلية وقد دونت حوالي سنة ألفين قبل الميلاد.

(7) نذكر بأن كلمة أسطورة Muthos عند اليونان كانت تدل على حقائق شتى مثل قصص خلق الآلهة وخلق الكون وسير الأبطال كما كانت تدل من جهة أخرى على الخرافات والأنساب وقصص العجائز والأمثال والحكم التقليدية.

M. Detienne, Le Temps de la Reflexion, 1980, p.23.

(7 م) أنظر كتاباً بديعاً لـ: آن سوفاجو.

Anne Sauvageot. Figures de la Publicité Figures du Monde, P.U.F, 1987.

المصوَّر للتاريخ في شكل أسطوري يستولي على رموز الماضي أو الواعد بمجتمع قد يأتي وقد لا يأتي هو المدن الفاضلة أو «مجتمع الرفاه» أو «فرحة الحياة»، وما من شأنه أن يفتح أمام العين باباً إلى الأمل عبر الحلم والخيال حتى أشده غلواً وأبعده مدى. وإذن، فكلمة أسطورة ليس لها دائماً نفس «القيمة» (بالمعنى اللغوي الحديث) لا سيما عندما تنتقل من مجال إلى آخر أو من ثقافة إلى أخرى. كما أن تعريفها بمضمونها من شأنه إما أن يضيق من معناها حتى ليكاد المرء يقول: لا أساطير إلا أساطير اليونان أو بلاد ما بين النهرين (أو بعضها فقط) أو أن يوسع من مدلولها إلى ما لا نهاية. وبديهي أن من شأن ذلك إفراغها من كل دلالة بامتناع الحد المانع غيرها أن يكون إياها.

فهل يكون تعريفها بمقارنتها بما سواها مما يشاكلها كالخرافة والقصص العجيبة والقصص التاريخية البطولية أيسر أو أجدى نفعاً؟

2.4.4 ـ الأسطورة والخرافة/ القصص العجيبة/ القصص البطولية: إن ما يميز الأسطورة عن الخرافة لهو كون الثانية، في عرف من يرويها ومن ينصت إليها، من محض الخيال أو الأوهام أو من «الأباطيل المستملحة» يُقصد بها إلى «الإمتاع والمؤانسة». أما الأسطورة فهي خطاب «الجد» و«الحقيقة»[8]. ولذلك فهي محل اعتقاد. أما القصص العجيبة والقصص البطولية فتتسم ببعض ما تتسم به الخرافة من إغراق في الخيال يبعدها عن الواقع، إلا أن لها أصلاً في الحقيقة الموضوعية ضُخّم وبولغ فيه وعمل فيه الخيال البشري الخلاق عمله غير أنه خالٍ من طابع الجدّ والقداسة الذي تتسم به الأسطورة، فإن هي فقدته تطورت على مر الزمان حسب بعضهم[9] واستحالت وكفّ أصحابها عن الإيمان بها والاعتقاد في صحتها فإذا هي مجرد قصص دنيوية وغير مقدسة محددة تحديداً زمانياً ومكانياً، وهو ما قد يبرر قيام الباحث بالعملية المعكسية أي الصعود من الأدب إلى الأسطورة واعتبار بعض الجوانب من الأدب ولا سيما القوالب الأدبية (Clichets) رسوبات أسطورية[10].

---

(8) انظر: Jean Caseneuve: Les mythologies à travers le monde, p.9.
وخليل أحمد خليل: مضمون الأسطورة في الفكر العربي، ص 8.
وجوزيف شلهود: بنى المقدس عند العرب، ص 120-121.

(9) فريدرش فون دار لاين، الحكاية الخرافية، ص 67-68-69-72.

(10) انظر أسفله علاقة الأسطورة بالأدب.

ومهما تكن الفروق بين هذه الأشكال، فإن الفواصل بينها ليست واضحة تماماً ولأنها تتفاعل فيما بينها وتتداخل من بعض الأوجه فضلاً عن اختلاف المصطلحات وتحديد «الأجناس الأدبية المختلفة» من لغة إلى أخرى ومن ثقافة إلى أخرى مثل (Mythe-Legende-Saga-Folklore).

3.4.4 ـ **الأسطورة حكاية**: لقد لفت شكل الأسطورة السردي نظر بعضهم في وقت شاع فيه الاهتمام بالحكايات وتحليلها تحليلاً بنيوياً، فحاولوا أن يحدُّوها بالنظر إليها من هذه الزاوية. فكل أسطورة بالنسبة إلى ليفي ستروس «تقص قصة»[11]، ومعنى ذلك أنها بلاغ سردي يتميز بوجود مقاطع أو «متتاليات» (séquences) تُترجم عن أعمال أو أحداث أو حركة يعبِّر عنها نحوياً في صورة أفعال[12]. وقد عبر «رولان بارت»[13] عن نحو من هذا عندما عرَّفها بقوله: «لا تُحد الأسطورة بموضوع رسالتها ولكن بالطريقة التي تُعرض بها تلك الرسالة. وللأسطورة حدود شكلية ولكن ليس لها من حدود من حيث جوهرها». لكن ما عسى أن تكون تلك الحدود؟ لا سيما الشكلية منها؟

ومما يضاعف من تلك الصعوبة أنَّ الشعوب تختلف بعضها عن بعض في نظرتها إلى الواقع وتقطيعها له وتنظيمها إياه ونعته، ولذلك لا نعثر إذا انتقلنا من ثقافة إلى ثقافة ومن حضارة إلى أخرى على أي تطابق تام بين الكلمة والكلمة، فضلاً عن تطابق المفاهيم والعناصر الثقافية. ولما كانت مختلف الثقافات تقسِّم عناصرها التابعة لها وفقاً لواقعها الخاص فقد تجد الأسطورة فيها مندرجة ضمن توزيع خاص بكل منها. وقد تُذكر صراحة فتُعتبر أسطورة وقد توجد بصفة ضمنية لا غير، حتى لقد تساءل بعض الدارسين، بعد استعراضه لظروف نشأة الأسطورة في الحضارة اليونانية ثم لتجربة علماء الإناسة الميدانيين عن مدى وجود جنس سردي بعينه ذي طابع ديني أو قدمي أبطاله قوىً مقدسة، جنس سردي تتبناه مجموعة بشرية وتلتزم به ومن شأنه أن يقدم لها تفسيراً لمشاكل أساسية تطرح عليها من قبيل منزلة الآلهة أو الوجود أو المصير والوضع البشري وأشكال الحياة الاجتماعية[14].

---

(11) كلود ليفي ستروس: La pensée sauvage، ص 38. وهارولد فاينرش مجلة Poétique، عدد 1، ص 26.

(12) المرجع السابق، وأندري يولس André Jolles: Formes Simples.

(13) Roland Barthes: Mythologies, p.194-195.

(14) J.P. Vernant: Le Temps de la Reflexion, p.22.

إن التعريف الأخير الذي يكاد يجمع ما ذكرنا من خصائص الأسطورة ومميزاتها لا ينطبق على «جنس سردي» بعينه له وجود كونيّ أي في جميع الثقافات، وإذن فرغم أن الأسطورة ذات شكل سردي، فإن صفتها تلك غير كافية لحدها كما قد يمكن أن نحد شكلاً سردياً مخصوصاً بعينه مثل الملحمة والتراجيديا والمقامة والرواية والأقصوصة والمسرحية وهلمّ جرا.

4.4.4 ـ الأسطورة نظام سيميائي ثانٍ[15]:

والمقصود بذلك أنها لغة من درجة ثانية ونظام من أنظمة التعبير عماده اللغة الطبيعية غير أنه يمثل دليلاً من الدرجة الثانية. ومعنى ذلك أن الأسطورة تتألف من نظام دالّ موجود سلفاً هو نظام اللغة ـ حسب تعريف الألسنية ـ والمدلول فيها أقل ارتباطاً بداله من ارتباط الدال بالمدلول في مجرى الكلام العادي[17]. ولئن كان هذا التعريف مفيداً لأنه ينبهنا إلى حقيقة أخرى من حقائق الأسطورة باعتبارها نظام تواصل يخضع لمقتضيات قوانين التواصل من أركان وشروط منها طرفا عملية الإبلاغ والبلاغ نفسه، فإن فائدته أوضح في المجال العملي أي في التعامل مع الأساطير ومعالجتها تقطيعاً وتحليلاً ضمن النموذج البنيوي مثلاً. فالقول بأن الأسطورة لغة من درجة ثانية على صحته هو نعت لها بصفة يشترك فيها معها الشعر أو أي كلام أو خطاب لا يرمي صاحبه من ورائه إلى مجرد وظيفته المرجعية، لأن الشعر على سبيل المثال يعمل على لغة من درجة تعلو على الخطاب المرجعي من حيث نسبة تعقدها. وكذا شأن الأنواع الأدبية ذات الأصوات والأنغام المتعددة[18] التي تتجاوز بُعدها الظاهر أي النظام الخطي وهو نظام تجلّيها عبر الزمان.

ومن الدارسين من عرّف الأسطورة لا من حيث مضمونها ولا من حيث شكلها وما له من علاقة بالاعتبارات الأدبية والتاريخية ولكن من حيث وظيفتها.

---

(15) رولان بارت أسطوريات، ص 199.

(16) كلود ليفي شتروس: Anthropologie Strucutrale, p.230-232.

«Le mythe est un langage qui travaille à un niveau très élevé»

(17) غريماس: مقاله في مجلة «إبلاغات» Communications N°8 ,1966, p.28-59. «تأويل للحكاية الأسطورية»:

Repris in, DU SENS - 117 - 118: «Pour une interprétation du récit mythique».

(18) نقصد بهذا معنى الاشتراك المعنوي كما هو منعوت في كتب البلاغة (Polysémie).

5.4.4 - تعريف الأسطورة بوظيفتها: ولعله من أخصب التعريفات إذا لم نقتصر عليه، لأنه يخرجنا عن التساؤل التقليدي البسيط أهي حق أم باطل، ويحملنا على التساؤل عن دلالتها البعيدة أي عن المقصد منها على صعيدي الفكر والعمل ولأنه بحث، لا عما يمكن أن يفسر لنا ظهور هذه الأسطورة أو تلك في هذا المجتمع أو ذاك في مرحلة تاريخية معينة فحسب ولكن لأنه بحث أيضاً في الأساطير والفكر الأسطوري وما يمكن أن يضطلع به من دور بالنسبة إلى الفرد والجماعة ومن شأن ذلك أن يفسر العام والخاص في آن وما قد يكون بينهما من جدل.

ومن هذا القبيل قول بعضهم في الأسطورة إنها «ثمرة الخيال البشري النابع من موقع معين والرامي إلى القيام بعمل ما»[19] أو أنها ليست تمثيلاً أو تصويراً للعالم بل «ضرب من التدبّر في العالم الطبيعي والاجتماعي والثقافي يختلف من حيث وسائله والشكل الذي من خلاله يتجلى بحسب كل مجتمع من المجتمعات»[20].

وهنا يلتقي هذا التعريف الوظيفي بما توصل إليه «ميرسيا إلياد» من خلال دراسته لأساطير الشعوب القديمة وأنها كانت لهم بمثابة الفلسفة - قبل ظهورها بالمعنى الاصطلاحي - بمعناها العام الشامل وتندرج ضمنه المعرفة وإدراك العالم بصفته كوناً منظماً لا سديماً أو عماءاً[21] أو بمثابة الأداة المنطقية تمكن من إقامة الفروق والتمييزات اللطيفة بين الأشياء في عالم الطبيعة أو في عالم الثقافة كالتمييز بين الذكر والأنثى والليل والنهار والسماء والأرض، أو بين المباح والمحظور أو الحلال والحرام وسائر المقولات التي «تمكّن من إرساء عالم الدلالة والتواصل»[22]. فإذا مدار الأسطورة نشأة المؤسسات الاجتماعية والثقافية بل إضفاء المعنى على الكون والوجود الإنساني نفسه[23] وتوفير نماذج للمجموعة البشرية تراعيها وتسير على منوالها في الطقوس ولكن أيضاً في سائر الأنشطة البشرية لا سيما إذا اقترنت بها دلالات رمزية كما في آداب الطعام والزواج والعمل والتربية والفن والحكمة وما إليها[24]. وهنا تتكامل الأسطورة والطقوس وتتضامنان تضامناً

---

(19) S. HOOK. Middle Eastern Mythology، المقدمة، ص 11.

(20) المرجع نفسه، ص 11.

(21) ميرسيا إلياد: والمقدس والمدنس، ص 21-89.

(21) ميرسيا إلياد: مظاهر من الأسطورة، ص 177-178.

(23) المرجع السابق، ص 175.

(24) المرجع السابق، ص 18-177-178 و CL. L. STR. Anthropologie, Structurale، ص 255 ويتساءل ألا يوجد منطق واحد في الفكر الأسطوري والفكر العلمي. وانظر: كانط ويرى أن مبدأي التجانس والتنوع موضع =

متيناً، فالأسطورة تحفظ الطقوس باستعادتها كلاماً منطوقاً أو مكتوباً والطقوس تخرجها واقعاً حياً مجسداً.

وهكذا، تتغير نظرتنا إلى الأسطورة فتغدو ذات أهمية ذرائعية لا يستهان بها وأداة فكرية يتم بواسطتها «حجب الطابع الاعتباطي الذي يتسم به النظام الاجتماعي، وذلك بحكاية أصله الإلهي أو الطبيعي ومع إدماج المجتمع في صلب تصور شامل للكون»[25]. فتمكّن الأساطير أصحابها، عبر ما يعتمل فيها من رموز، من تصوّر أنفسهم وتحديد موقعهم بالنسبة إلى غيرهم، وبتثبيت بعض «البنى المنطقية» أو «البنى الدائمة» ـ على حد تعبير ليفي ستروس ـ في شكل زماني أي له طابع ما، يمتد على مجرى الزمان، مضطلعة بمهمة جوهرية في صلب ثقافة من الثقافات هي إقامة شبكة من التوافقات أو التناسبات الرمزية بين مختلف عناصرها على نحو يضمن للمجموعة الانسجام والاستقرار والاستمرار النسبي[26]. ولا شكّ أن هذه الوظيفة من الأهمية بمكان. فهي تذكرنا مرة أخرى بوظيفة الأيديولوجيا سواء فهمناها بمعناها المستهجن الهدام ـ معنى الوعي الزائف أو الخاطىء ـ أو من حيث هي نظام من أفكار اجتماعية يرتبط بمصلحة جماعة معينة ويشكل أساساً لتحديد أو تبرير فعاليتها الاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة[27]. وكيف تتضارب الآراء في شأنها أهي من باب الوهم أي ممثلة لعلاقة وهمية تلوح لأصحابها في مظهر الحقيقة، أم هي حقيقة لها وجود ملموس؟ ومثل هذه الاختلافات في وجهة النظر هي التي تجعل أيديولوجيا الغير بالنسبة إلى من ينظر إليها من الخارج ضرباً من الأسطورة[28]، لأنها تطمح إلى تثبيت رؤية معينة في شكل أشبه بالمطلق لأنه يتجاوز التاريخ. بل إن من الدراسين المحدثين من عدّ البحوث التي تتناول الأساطير مثالاً أو «أنموذجاً لدراسة البنى الفوقية ووصف الأيدلوجيات الاجتماعية»[29].

= اهتمام مزدوج للعقل البشري (أرنست كاسيرر الدولة والأسطورة ص 21).

(25) Jean Pouillon - in Le Temps de la Reflexion، ص 90.

(26) Jean-pierre Vernant - in Le Temps de la Reflexion، ص 24.

(27) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، ط 1، 1975، ص 5. وانظر أيضاً بول ريكور: من النص إلى الفعل (بالفرنسية) محاولات في الهرمنوطيقا. (Seuil) باريس 1986. «الايديولوجيا واليوطوبيا تعبيران عن المخيال الاجتماعي».

(28) André Glucksmann in Claude Levi Strauss، ص 211.
كلود ليفي ستروس: Anthropologie Structurale، الفصل 11 و A.J. Greimas: Du Sens ص 118.

(29) انظر تعريف ماكسيم رودنسون لها في مقاله «طبيعة الأسطورة ووظيفتها في الحركات الإجتماعية والسياسية» ضمن كتابه: Marxisme et Monde Musulman، ص 245-265.

ورغم أن كل مجتمع من المجتمعات قل أن يخلو من أساطير، فإن الناس قلّما يعترفون بأساطيرهم. فلا أساطير إلا أساطير الغير، رغم أنه قد يمر عليهم حين من الدهر وما هي إلا أن ينكشف لهم ان ما كانوا يطمئنون إليه على أنه الحق لم يكن سوى خطرفة من خطرفات الذهن والخيال فيتجاوزونه إلى ما سواه. وهذا ما وقع مثلاً في بلاد اليونان عندما قامت الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي للكلمة على أنقاض الأسطورة وكذا الأمر بالنسبة حتى إلى ما يعتنقه المرء في طور حياته ثم ينكره أو يتنكر له بعدئذٍ معتبراً إياه من باب الغفلة والسذاجة. ويمكن أن نسوق أمثلة في هذا المضمار عديدةً حسبنا منها مثل المقدسي يحكي قصة الخليقة بأسانيد عديدة إلا أنه لا يجد محيصاً عن القول بأن «في كتب قصاص المسلمين أشياء يضيق الصدر عنها»[30] أو مثل ابن الأثير وموقفه من الطبري وقد نقل كلاماً طويلاً عن ابن عباس في صفة خلق الشمس والقمر والليل والنهار أو عن أمم أسطورية منكراً ذلك «لمنافاته العقول»[31]، أو مثل ابن كثير يروي روايات عديدة عن السدّي مصدرها ابن عباس ووهب فلا يتردد في رفضها[32]، أو ابن خلدون يمحص كلام الطبري عن مدن أسطورية مثل مدينة النحاس، بعضها له ألف باب، فيُجري عليه قانون المطابقة ويكذّبه.

وإذن، فكأن ليس للأساطير ـ أو الأسطوري عامة ـ من مجال تأوي إليه إلا في خطاب الآخرين، إما في مجتمع آخر أو في ركنٍ من أركان مجتمع بعينه، وذلك بناءً على أن الثقافة في المجتمع لا تكوّن بالضرورة كلاً منسجماً وإنما تشتمل في الحقيقة على ثقافات فرعية لاسيما إذا كان يقوم على تمايز اجتماعي أو تنضيد اجتماعي أو طبقي مع ما يصاحبه من فروق عقائدية ومذهبية[33]. كما قد تأوي في ماضي ذلك المجتمع من المجتمعات[34]. ولكأننا بها والحال هذه نقيض لخطاب آخر هوالخطاب الذي يُقدّم على أنه الحقيقة سواء أكان خطاب الفلسفة أو التاريخ أو الأيديولوجيا بل حتى الخطاب العلمي

(30) المقدسي: البدء والتاريخ، ج 2، ص 47. ومثله فعل ياقوت في معجم البلدان، ج 1، ص 22. وما بعدها عند وصف تصور الأرض عند القدامى وما كانت تقوم عليه.

(31) ابن الاثير: الكامل في التاريخ، ج 1، ص 20.

(32) ابن كثير: البداية والنهاية ج 1، ص 18، وكذلك فعل ابن خلدون لدى تعرضه بالنقد للمؤرخين ومنهم الطبري والمسعودي ومغالطهم وما قبلوه من ترّهات.

(33) الطاهر لبيب: سوسيولوجية الثقافة ـ معهد البحوث والدراسات العربية، 1978، ص 35-39.

(34) J.P. Vernant in Le Temps de la Reflexion، ص 20.

وجميع ما سواه مما يقدم على أنه الحق وأن ما عداه هو الزيغ والمروق والخروج عن الصراط المستقيم.

لقد انطلقنا في محاولة تحديد الأسطورة من مضمونها، ما يميزها في ذاتها وعما سواها، ثم نظرنا إليها من حيث شكلها السردي ثم من حيث ما تضطلع به من وظائف فإذا نحن ننتقل شيئاً فشيئاً من مجال كان يبدو معبراً عن مفهوم ضيق أو محدود إلى آفاق أوسع وأرحب. فإذا هي ضاربة بسهم في ميادين شتى منها الفلسفة والأيديولوجيا وإذا مداها يترامى ويمتد حتى لكأن كل شيء أسطورة أو يمكن أن يكون «بنية أسطورية» أو تابعاً لها سواء كان أسطورة لا لبس فيها أو خطاباً سياسياً تتقنع فيه مثل الإعلان الإشهاري والخطاب السياسي[35].

بل إن التعريف الأخير لها بصفتها خطاب الغير أو خطاباً يقوم على نفي خطاب آخر تعريف يزيد المسألة إشكالاً لأنه ينتهي بنا إلى «نسبية» تحديدها من مجتمع إلى آخر ومن باحث إلى آخر. وبناءً على عدم وجود جنس سردي قائم الذات واضح المعالم له صفة الكونية ويتميز بمضمون معين وشكل مخصوص، لا سيما أن الثقافات المختلفة ـ مثلما أسلفنا القول ـ لا تصنف الواقع تصنيفاً واحداً بل تطلق على مظاهره تسميات مختلفة نابعة من ذلك التصنيف، وأن الأساطير قلما تكون واضحة بيّنة في حكايات بعينها أي في قالب سردي واضح بيّن، بل قد تكون ضمنية خفية في الطقوس والعادات اليومية أو حتى في شكل رواسب في الأدب عندما لا تعود الأسطورة محل اعتقاد وتتحجر في قوالب أدبية[36].

ولعل صعوبة الحد والتعريف كامنة في المطلق الذي تنزع إليه الأسطورة أو الذي ينزع إليه الإنسان من خلال الأسطورة كما قد يكمن في كونها على حد تعريف بعضهم نظاماً رمزياً وفي أن المنهج أو المنظور الذي يتعين النظر إليه منها لا ينبغي أن يكون جزئياً انتقائياً حيال هذه الحقيقة الثقافية المعقدة.

---

(35) هذه القائمة مفتوحة ويمكن أن تشمل التاريخ والشعر والأمثال والأحاجي، إلخ...

(36) لا شك في وجود علاقة متينة بين الأساطير والأدب. ولكن لنلاحظ منذ الآن أن الأساطير على ما يذكر بعض الدارسين قد تستحيل بعد فقدانها طابع القداسة إلى مواضيع لا قدسية مثل الخرافات والقصص والحكايات العجيبة وما أشبه ذلك. أنظر أعلاه: فريدرش فون ديرلاين وشبيه بهذا عند العرب القدامى النحر عند قبر الميت والدعاء له بالسقيا وقد استمرت مع الإسلام في المرثية.

6.4.4 ـ **الأسطورة نظاماً رمزياً**: نستخلص من استعراضنا لمختلف الدراسات المتعلقة بالأسطورة ومناهج التعامل معها تحليلاً وتأويلاً، أن لها مستوىً مسطحياً وآخر عميقاً هو الذي يشتمل على المعنى الباطن أو الرمزي المنبثق من خلال عناصرها بناءً على أن عناصر الأسطورة ـ رغم أنها تعتمد على لغة طبيعية ـ ليست الدلائل اللغوية بقدر ما هي الرموز.

ولذلك يعرفها الفيلسوف الفرنسي جيلبار دوران بأنها «نظم لوقائع رمزية في مجرى الزمان»[37] ويلتقي معه بول ريكور (Paul Ricoeur) من خلال التعريف التالي:

«الأسطورة حكاية تقليدية تروي وقائع حدثت في بداية الزمان وتهدف إلى تأسيس أعمال البشر الطقوسية حاضراً، وبصفة عامة إلى تأسيس جميع أشكال الفعل والفكر التي بواسطتها يحدد الإنسان موقعه من العالم. فالأسطورة تثبّت الأعمال الطقوسية ذات الدلالة وتخبرنا عندما يتلاشى بُعدها التفسيري (Etiologique) بما لها من مغزىً استكشافي وتتجلى من خلال وظيفتها الرمزية اي في ما لها من قدرة على الكشف عن صلة الإنسان بمقدساته»[38].

يتميز هذا التعريف الجامع من عديد التعريفات السابقة، بأنه محاولة لاستيعاب أكبر عدد من الخصائص المميزة للأساطير والتي رأيناها من خلال تعريفات ينتمي أصحابها إلى مذاهب مختلفة. كما أن صاحبه يقرب بين الأسطورة والشعيرة ويربط بينها وبين التاريخ وعمل الفكر في سعيه الدؤوب إلى آفاق المعرفة والعلم.

وما تجدر ملاحظته بعد جميع هذه التعريفات دلالتها على انتماء أصحابها إلى ميادين شتى، وانطلاقهم من منطلقات مختلفة أنها تتكامل من بعض الأوجه وأن كلًّا منها يحتوي على جانب من الحقيقة لا على الحقيقة كلها، إنها كلها تنبىء بصعوبة حدّ الأسطورة، تلك الحقيقة الثقافية المعقدة[39]. وبيان ذلك أن كل تعريف قد حدّها بمقوم من مقوماتها

---

(37) بنى المخيال الأنثروبولوجية، ص 411:

Alignement diachronique d'évènements symboliques dans le temps.

(38) بول ريكور: الموسوعة العالمية الفرنسية مادة «Herméneutique»، ج 9، ص 263.

لمزيد من التفصيل عن طبيعة الرمز ووظائفه ومنطقه وتأويله راجع مقدمة معجم الرموز (بالفرنسية).

(39) فضل ليفي ستروس أن يتجاوز تعريف الأسطورة ربما لأسباب منها أنّه يعمل على أساطير حضارة غير حضارته من جهة والأمر أشد عسراً بالنسبة إلى من يريد جمع أساطير مدونة بعد وتخليصها مما لا يعتبر أسطورياً أو لا يريد المجتمع أن يعتبره كذلك.

شكلاً أو مضموناً أو وظيفة أو من حيث علاقتها بجمهورها من راوية ومتقبلين. ولعل الذي ينبغي أن نستخلصه من تعريفات الأسطورة ـ سواء تتبعنا تلك التعريفات عبر التاريخ أو نظرنا إليها من وجهة نظر أخرى تصنيفية مثلما فعلنا آنفاً ـ أنه لا يمكن أن نحصر الأسطورة في المطلق حصراً أو نستنفد حقيقتها استنفاداً. وليس ذلك ما نرمي إليه إنما الذي يهمنا هو تحديد مميزاتها وتنزيلها المنزلة اللائقة بها والاستفادة من جميع ذلك في دراستها وتوضيح النهج الذي ينبغي التوسل به إليها.

إذن، فالأسطورة ـ وهذا من نافلة القول، ولكن ينبغي التذكير به ـ «كلام» بالمعنى اللساني الاصطلاحي[40]، وإذن فله إما سمة الكلام الملفوظ[41] ـ وهذا شأن الأساطير غير المدونة حتى الآن، أو الأساطير قبل تدوينها وعند تناقلها مشافهة ـ أو سمة الكلام المكتوب وتكون عندها في شكل نصوص ضمن التراث والثقافة عامة. وهي أيضاً «خطاب» فلها بالتالي سمات الخطاب. وقد يرد أحياناً في شكل سردي، وهي نظام سيميائي ثانٍ قائم على نظام لغوي أول هو «اللغة الطبيعية» التي تقوم له مقام السند الحامل. فماذا يترتب عن انتماء الأسطورة إلى اللغة وإلى ما تتجلى من خلاله أي الكلام الملفوظ وإلى الخطاب وإلى الأشكال السردية؟

إن انتماء الأسطورة إلى اللغة يسمها بسمة الإطلاق في الزمان وإنتاج عدد لامتناهٍ من المدلولات بعدد متناهٍ من الصواتم واللفاظم والمعانم وهي سمة الأنظمة الرمزية[42]. أما انتماؤها إلى الكلام الملفوظ وفيه تتجسد اللغة وتستعمل في سياق معين في ظروف وملابسات معينة تقتضي وجود متخاطبين ومكاناً وزماناً وعلاقة، فيسمها بسمته الخطيّة التي تفرض ضرورة أن تكون وحداته مجموعة من المتتاليات متسلسلة على مجرى الزمان، كما يخرجها من غموضها ويجعلها تختص بمرجعها فتنسب إلى أشياء بأعيانها بإنشاء العلاقات الإسنادية وتنغرس في الواقع، وهو ما يقتضي عدم قطعها عنه متى رمنا فهمها حق الفهم.

---

(40) لذلك اهتم بها دارسون من آفاق متعددة مثل الألسنيين والسيميائيين وغيرهم. انظر: Kranz، ص 10. وليفي ستروس Anthropologie Structurale، ص 230-231، و A.J. Greimas: Du sens، ص 117.

(41) انظر: Anthropologie Structurale، ص 250 ورولان بارت: Mythologies، ص 215.

Linguistiquement parlant un mythe a donc le statut de la parole au sens saussurien du terme.

(42) مجلة «بويتيك» Poétique، عدد 1، ص 27. ومقال أسطورة في الموسوعة العالمية «أنسيكلوبيديا أونيفرساليس» ص 532-533. و:

T. TODOROV: Symbolisme et Interpretation, p.9.

إلا أنها من الكلام غير المباشر (أي الذي يُستعمل في مجرى العادة في التخاطب اليومي) ومن الأنظمة الرمزية ولذلك فهي تتسم بما تتسم به من صفات بقيامها على التوسع والمجاز، وتتصف بالاشتراك المعنوي (Polysémie) لأن الكلمات فيها تكون محتملة أكثر من معنىً لأنها مشحونة بمعانٍ ثوان ـ على حد تعبير عبدالقاهر الجرجاني ـ أو بدلالات حافة أو مصاحبة (Connotations) على حد تعبير أهل زماننا تتراكم فيها عبر التاريخ لأن اللغة مثلما هو مقرر معلوم تحمل في طياتها تجارب الماضي المتراكبة طبقات من المعاني ولأن تفاعل الدلائل اللغوية في صلب البلاغ تنشأ عن دلالات أخرى لأن الكلمات ليست مجرد عناصر في نظام اللغة. وإذا وضعناها في سياقها أخرجنا الاحتمالات الدلالية الكامنة فيها إلى حيز الوجود[43].

أما كون الأسطورة في كثير من الأحيان خطاباً سردياً ونظاماً رمزياً فتترتب عنه جملة من الاعتبارات من بينها ضرورة التعامل معها على ذلك الأساس أي:

ـ أولاً أن نقرأ الأساطير خطاباً قصصياً سردياً له قوانينه الخاصة تتجلى من خلاله جملة من القرائن الدالة على السرد (من جمهور ـ وظروف رواية ـ وإشارات على لسان الراوي تفيد أنه سرد) وأن الخطاب يحكي أحداثاً مقترنة بزمان على حد قول النحاة العرب القدامى، وبالتالي على معنى الفعل والحركة[44]، وتلك هي الخصائص المميزة الثابتة التي تسمى في عرف ليفي شتروس بالجهاز السردي (Armature) واعتبار أن الأسطورة يمكن أن «تترجم» إلى «قانون» آخر غير قانون اللغة الشفوي منه والمكتوب، أي أنها قد تتقنع وتتلبس حتى بالرسم والصورة الشمسية والعرض المسرحي والشريط السينمائي أو التلفزي أو الدعائي الإشهاري[45]، بل قد تكمن في تمثال «وَدّ» مثل تمثال جامد أو «هبل» أو تمثال «آساف ونائلة» أو سائر الأصنام التي يتحدث عنها ابن الكلبي وكأنها غدت أساطير متجمدة متحجرة، وفائدة ذلك بالنسبة إلينا تكمن في إمكانية الرجوع صُعداً إلى الأسطورة والأسطوري عبر مختلف تجلّياتها.

ـ ثانياً بصفتها نظاماً رمزياً أي أن وحداتها هي الرموز لا مجرد الدلائل اللغوية. وهنا لا بد من التمييز بين الدليل والرمز والعلامة تمييزاً جوهرياً حتى نعرف سمات هذا النظام

---

(43) تزفيتان تودوروف: الرمزية والتأويل، دار (Seuil) للنشر. فصل ـ الرمزية اللغوية، ص 9-21.

(44) في مجلة Poétique العدد الأول فصل قيم حول «البنى السردية في الأسطورة» لهارالد فاينرش.

(45) ماري زيادة: السيمياء والأسطورة، مجلة «الفكر العربي المعاصر»، عدد 38، سنة 1986.

الرمزي الذي تعتمده المجموعة فيكون مجال تبادل بينها ويستغلق على ما سواها ما لم يستعمل رموزها ولم يكن عارفاً بدائرتها الثقافية؟ ثم ما هي خصائص الرمز ومنطقه الخاص حتى إذا تعامل القارىء مع الأساطير كان معتبراً لخصوصياتها؟

الرمز / الدليل اللغوي / الإشارة:

يختلف الرمز عن الإشارة (Signal) وعن الدليل اللغوي (Signe) من وجوه عديدة. ذلك أن الإشارة (Signal) ـ بمعناها الاصطلاحي في السيميولوجيا أو علم الدلائل ـ إنما هي جزء من العالم الطبيعي شأن السحاب في إيذانه بقرب نزول المطر. بينما الرمز جزء من العالم البشري يفترض النية والقصد.

كما يختلف الرمز عن الدليل اللغوي لأن العلاقة بين الدال والمدلول أي بين «المتصوّر» (Concept) وسلسلة الأصوات الممثلة له في اللغة علاقة اعتباطية أو غير مبررة ـ كما يقول دي سوسير وتقوم على مجرد المواضعة، أما العلاقة بين الرمز وما يرمز إليه فهي مبررة. فلئن كان كل شيء قابلاً لأن يكون رمزاً فلا يمكن أن نُحلّ محل صورة الميزان رمز العدالة أية صورة أخرى كما اتفق مثلما هو الشأن في اللغة. وفضلاً عن ذلك، فإن الشطر المحسوس من الرمز ـ وهو بمثابة الدال من الدليل اللغوي ـ مجسّم ملموس يتجلى من خلاله معنىً باطن خفي[46]، إلا أنه ليس من نفس جنس الدليل اللغوي. فالدليل اللغوي خطيّ يتمثل لك في أصوات متتالية تتوارد في شكل خطي هو خط مجرى الزمان (ولذلك لنا أن نقول إنه «زماني» أو أن مجاله الزمان) بينما الآخر مجاله الفضاء وله تبعاً لذلك أبعاد شتى ولذلك يصح نعته بأنه «فضائي» أو كوني كمثل المربع يحيلك إلى جهات الكون الأربع أو إلى الاستقصات الأربعة، أو يحيلك إلى مختلف أبعاد الكون وقد يكون النظام الرمزي «علوياً» سماوياً أو أرضياً أو نباتياً أو شمسياً أو فضائياً أو زمانياً[47]. لذلك فإن لكل رمز صميم حسب بول ريكور ثلاثة أبعاد ملموسة في آن:

---

(46) لمزيد من تبين الفرق بين الرمز والإشارة والدليل. انظر:

Prieto - Sémiologie in Le Langage, La Pléiade-1968, p.96.

G. Durand. L'imagination Symbolique, p.9.

H. Meschonnic: Le Signe et le Poeme, p.29.

(47) بول ريكور P. Ricoeur: Finitude et Culpabilité. T.II, La Symbolique du mal, p.18.

وقد استشهد به ميرسيا إلياد M. ELIADE, Traité d'histoire des religions، ص 377.

وجيلبار دوران» G. DURAND., L'imagination symbolique, p.9.

- فهو كونيّ بمعنى أن صورته منتزعة من العالم المحسوس المكتنف لنا كما ينتمي إلى عالم الأحلام (Onirique)، بمعنى أن له جذوراً في ذكرياتنا وما يطفو من أحلامنا وهو أيضاً شعري أو إنشائي لأنه يقوم على لغة ولا كاللغات لأنها لغة الخلق والإبداع الفني الدافق الحي الفياض.

وإذن، فلكل رمز طبيعته الخاصة ومنطقه ووظيفته وتاريخه. وليس هذا المجال مجال بسط النظريات المتعلقة بها رغم أن الصور والرموز هي المادة والنسيج الحي الذي منه تتكون الأساطير لا سيما عندما ترد في شكل سردي وحسبنا بعض الخصائص العامة التي يكون لها انعكاس مباشر على تناولنا الأساطير بالبحث والدراسة والتأويل.

ولعل من أخص خصائص الرمز - لتعدد الأبعاد فيه مثلما رأينا آنفاً - احتماله المعاني العديدة وتعبيره عنها معاً وفي آن. ولذلك، فإن الصورة عندما تدخل في تركيب ما ضمن كوكبة أخرى من الصور تنشىء رمزية يُحمَّلُ فيها الماء مثلاً دلالات عديدة، فإذا هو الماء والدم والحياة والموت في آن[48].

أما وظائفه فمتعددة ورغم ما تتسم به علاقة الرمز بمرموزه من شبه استقرار، ورغم أن التاريخ «لا يغير بنية رمزية عتيقة تغييراً جذرياً وإنما يضيف إليها باستمرار دلالات جديدة لا تَنسَخ الدلالات القديمة»[49]، فإن الرمز لما يتميز به من دينامية له بعد ريادي استكشافي من الناحية المعرفية. أما على صعيد علاقة الإنسان الفرد بالكون والمجموعة فهو أداة «تعويض» ووساطة بين جميع مستويات الكون (بين السماء والأرض والمادة والفكر والطبيعة والثقافة والواقع والحلم والشعور واللاشعور) تربط وتوحد وتدمج وتتجاوز المقابلات والتناقضات[50].

---

(48) مثال: أنشودة المطر لبدر شاكر السياب «كالحب كالأطفال كالموتى هو المطر»، وهو «دمعة من الجياع والعراة» وهو «قطرة تراق من دم العبيد» و«حلمة توردت على فم الوليد في عالم الغد الفتي واهب الحياة».

(49) المرجع السابق، ص 9، 8.

(50) ميرسيا إلياد - المقدس واللامقدس، ص 117.

5 ـ التوثيق ومادة البحث:

0. مقدمة:

هل لنا أساطير «عن الجاهلية»؟ وتدخل ضمن السؤال كما أشرنا إلى ذلك آنفاً «الأساطير الجاهلية» من جهة ومختلف الأساطير التي لها صلة بالحقب السابقة لظهور الإسلام أي أساطير الخلق وصورة الكون والكواكب والطبيعة من معدن ونبات وحيوان والتصورات الخرافية عن الكائنات اللامرئية وأساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية. ثم أين نبحث عن أساطير أو عن المادة الأسطورية التي ستكون المتن الذي عليه نعتمد في عملنا هذا وكيف يمكن أن تلابس الأساطير نصوصاً مختلفة تنتمي إلى جوانب متنوعة من تراثنا الفكري والديني والتاريخي والعلمي والأدبي؟

إن محاولاتنا تعريف الأسطورة وربطها بمختلف المجالات والمستويات التي تمتُّ إليها بصلة ألا وهي: المجال النفسي الفردي والمجال الثقافي الجماعي ومجال الكليات البشرية، قد بيّنت لنا تعلقها بوجهي النشاط البشري وهما الفكر والعمل كما بينت لنا مختلف الوظائف التي تضطلع بها. ولذلك يتعين البحث عن الأساطير والمادة الأسطورية عامة في مختلف الفضاءات الثقافية الفكرية والمناخات الاجتماعية التي يتم فيها نقل الواقع المعيش إلى خبر أسطوري.

إن بعض الباحثين سواء في ذلك بعض المستشرقين أو تلامذتهم من العرب المتأثرين بهم قد ذهبوا إلى القول بأن ليس للعرب أساطير وفسروا ذلك تفسيرات شتى:

ـ منها أن الإسلام قد قضى على كثير من مكونات العالم الأسطوري العربي القديم.

ـ ومنها زعم بعضهم أن العرب يفتقرون إلى الخيال الابتداعي ـ ومن شأنه عندهم توليد الأساطير وهي كما لا يخفى أسطورة أوروبية زائفة تكرس على أساس عِرقي فكرة تفوّق «الآريين» على «الساميين» في مرحلة تاريخية معينة هي مرحلة الهيمنة الاستعمارية الأوروبية. وقد انطلقوا في ذلك من تعريف ضيق للأسطورة ومن «نموذج» هو الأساطير اليونانية وكانت قد استحالت من وضعها الأول أي كونها أساطير وانتصرت بأن تسللت إلى الأدب بل صارت منه جزءاً لا يتجزأ ولا سيما منه المسرحي.

ولكن هل يستقيم هذا الحكم بعدم وجود أساطير لدى العرب القدامى على ضوء آخر

مستجدات العلوم الإنسانية ومتى تخلينا عن النموذج اليوناني وعرفنا أساطير ذاك التعريف المتسع الأكناف الذي يربطها بالمقدس وتأسيس الحقيقة وتوحيد الجماعة وبالمخيال ومنتجاته؟

إن جميع المعطيات السابقة تفيد أن الأسطورة تتخلل نسيج كل ثقافة من الثقافات. والذاكرةُ الجماعية لأي شعب من الشعوب تتجاوز نطاق ما هو فردي وتحتفظ بتراثها الأسطوري في مختلف «مؤسساتها الاجتماعية» وضمن العناصر التي تشكل ذاكرتها الجماعية أي في اللغة وما تحتفظ به مفرداتها وحقولها الدلالية من المعاني الحقيقية والمجازية ومن الدلالات المصاحبة وما تنطوي عليه رموزها وفي مختلف التوليفات التركيبية (Combinaisons syntaxiques) وما ينشأ عنها من ملفوظات ومن خطابات. كما أن الأسطوري والعقلاني وجهان متكاملان من أوجه نشاط الفكر الإنساني.

وعلاوة على ذلك، يحق لنا أن نتساءل هل وجدت حقاً قطيعة بين الفكر الأسطوري قبل ظهور الإسلام وبعده من حيث تصور الكون وتقديس بعض مظاهره بكواكبه وعناصره وحيواناته وكائناته الخرافية من غول وسعلاة وبأبطاله الذين يحاربونها وينتصرون عليها وبأوثانه وكهنته ونبوءاته المبشرة بظهور الإسلام؟ أم ترى ثمة علاقة وثيقة بين الفكر الأسطوري والفكر الديني الفلسفي الغيبي عند العرب المسلمين؟ إن المواد التي من شأنها مساعدتنا على الإجابة عن السؤالين في القرآن الكريم ثم في تضاعيف كتب التفسير والتأويل والحديث النبوي الشريف وفي كتب السيرة والمغازي والأخبار والأنساب وكتب التاريخ والعقائد والموسوعات الأدبية والعلمية ـ مثل كتاب الحيوان للجاحظ ومثل عجائب المخلوقات للقزويني وحياة الحيوان الكبرى للدميري ـ وفي كتب الأدب وسائر الخطابات التي تدخل في تشكيل النظام الثقافي والمعرفي وفي تصوير علاقة الإنسان بالكون والمجتمع؟

تلك النماذج من الآثار هي المصدر الذي ينبغي البحث فيه عن الأسطوري ورصده سواء في شكله السردي أو في شكل مفردات ميثولوجية ـ ميثمات ـ تتسلل إلى بنية نظام معرفي أو فلسفي وتكون عنصراً رمزياً في تشكيل رؤية ما للكون أو للمجتمع، أو بعبارة أخرى لنظام الطبيعة ونظام الثقافة.

فلنستعرض أهم الأبواب من مظان مادتنا لبيان علاقتها بالأسطوري وكيف يلابسها ويتمفصل وإياها! ولنتعرف ضمن كل باب على أهم المصادر التي اعتمدنا لاستخراج

مادتنا والعمل عليها. وننطلق في هذا الشأن من المعطيات التي تهم موضوعنا واستعراض أبرز المصنفات التي لها علاقة تذكر بالجاهلية وأساطيرها ومعتقداتها و«ثقافتها» عامة وبالظروف التي حفت بتقييدها والتصنيف فيها مع التركيز على ما يمس منها موضوعنا[1].

إن البواعث على التدوين كما هو متعارف دينية سياسية اجتماعية حضارية. فقد كانت دواعي العقيدة الجديدة جعلت المسلمين في بداية الأمر يُعرضون عن كل ما يمت إلى الوثنية وطقوسها بصلة بل يقاومونها قولاً وفعلاً ولكن «المسكوت عنه» يبرز في جميع الحالات إما من خلال التلميح إليه أو من خلال مختلف أشكال التعبير التي تنفيه أو تثبت نقيضه. كما أن من أهم الأسباب الداعية إلى التدوين ما شب من خلافات سياسية دينية حول قضية الخلافة بُعَيْد وفاة النبي ولا سيما إثر «الفتنة الكبرى» وانتقال مركز الخلافة من الحجاز إلى الكوفة إلى دمشق ثم إلى بغداد مع ما صاحبها من ظهور مختلف الأحزاب الدينية من شيعة وخوارج ومرجئة وقدرية وما برز من انشقاقات أخرى تقوم على العصبية القبلية من بينها ما يروى عن الصراع الذي شب بين القيسية واليمانية[2].

ولا يفوتنّنا التذكير بأن من الدوافع الجماعية التي حملت القبائل[3] على حفظ أنسابها ومفاخراتها ومنافراتها وأشعارها ـ قبل ما سُمي بعصر التدوين المنهجي أي في المدة المتراوحة بين القرنين الثاني والثالث من الهجرة ـ حرصً بعض الأفراد من الخلفاء على

---

(1) انظر مثلاً كارل: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ـ (الترجمة العربية) دار المعارف ـ ريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي ـ (الترجمة العربية) ـ فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، ط 1403، 1983 (الترجمة العربية) دار الثقافة والنشر بالجامعة ـ المملكة العربية السعودية ـ حسين نصار نشأة التدوين التاريخي عند العرب ـ مكتبة النهضة المصرية بدون تاريخ. فرانز روزنطال: علم التاريخ عند المسلمين ـ ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي مراجعة محمد توفيق حسن، ط ٢، 1403 ـ 1983 مؤسسة الرسالة بيروت ـ ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ط دار المعارف مصر، ط 4، 1969.

(2) عن صراع اليمنيين والقيسيين، راجع دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة)، مادة قيس عيلان مقال فيشر، ص 692-698، ومادة: كلب بن وبرة مقال ليفي بروفنصال، ج IV، ص 513-516. وإحسان النص العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي. ويشك عبدالعزيز الدوري في كتابه «مقدمة في التاريخ الإقتصادي العربي»، ص 121 في أن التقسيم كان بين ما سمي بـ «عرب الشمال» و«عرب الجنوب» ويرى أن الخوارج أقرب إلى تمثيل النزعة البدوية و«إن العناصر الفعالة في صفوفهم في البدء من القبائل الشمالية».

(3) انظر ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص 164. يؤكد ذلك بناءً على البيت المنسوب إلى بشر بن أبي حازم:

«وجدنا في كتاب بني تميم　　أحق الخيل بالركض المعار»

وعلى كتاب نسب قريش الذي اعتمده ابن شهاب الزهري (123هـ) وعلى وثائق أخرى.

معرفة «التاريخ» وعقدهم مجالس خاصة للقصص وأحاديث السمر للغرض. فهذا معاوية بن أبي سفيان كان إذا فرغ من عمله استمر إلى ثلث الليل في أخبار العرب وأيامها والعجم وملوكها وسياستها لرعيتها وغير ذلك من أخبار الأمم السالفة. وله غلمان مُرتبون لذلك الغرض يقرؤون عليه سير الملوك وأخبارها والحروب والمكائد وكان من بين محدثيه النسّابة الشهير النخار بن أوس العذري حافظ نسب معد بن عدنان[4] وعبيد بن شرية الجرهمي[5] وهو الذي استقدمه معاوية من صنعاء اليمن ليسامره ويحدثه عن وقائع العرب وأشعارها وأخبارها[6]. واقتفى ذلك النهج سائر خلفاء بني أمية وبني مروان[7].

(4) ابن النديم: الفهرست، ط فلوغل، ص 95.

(5) المصدر السابق ص 89، وأخبار عبيد بن شرية ص 312. ضمن كتاب التيجان في ملوك حمير لوهب بن منبه، انظر ترجمته أسفله.

(6) وقد دوّنت تلك المسامرات وكانت ثمرتها الكتاب الموسوم «بأخبار عبيد» والمضمن في كتاب التيجان في ملوك حمير لوهب بن منبه.

(7) الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، ص 333.

1.0 ـ الأساطير من المعيش إلى المكتوب:

لا شك أن المكتوب، بأوسع معانيه، موطن يمكن أن يتحول فيه الواقع المعيش إلى أسطورة أو أن تتقنع الأسطورة فيه حتى يصبح نموذجياً أو متسماً بسمات «المطلق»، «صالحاً لكل زمان ومكان» وأكثر فعالية في وعي الناس وسلوكهم، غير أن ما يهمنا في موضوع بحثنا هو ما يتناول المرحلة السابقة لظهور الإسلام. ومهما يكن من أمر فمصادر الكتابة التاريخية رافدان اثنان كبيران.

ـ أولهما قَبْلي «جاهلي» ـ وإن كان قد دُوِّن في ظل الإسلام ـ ويضم ما يُؤْثَر عن قدماء العرب مما كان يروى في المنتديات وفي حلقات الأسمار عن عرب الشمال وأخبارهم وأيامهم وعن عرب الجنوب وأنسابهم. وهي أحاديث ربما كان لها أصل في الواقع التاريخي ثم استحالت عند انتقالها عبر الأجيال فإذا هي أقرب إلى الأسطورة منها إلى الواقع وإذا هي في صورتها تلك تعبير عن مطامح وآمال جماعية ومثل عليا.

ـ وثانيهما إسلامي أساسه النص القرآني والحديث النبوي والتفسير والسِّيرة النبوية وما حيك حول الرسول من أخبار ولاسيما في متأخر العصور. ويمكن أن نحصر أجناس الكتب التي اعتمدناها متناً نستخرج منه مادتنا الأسطورة في الأنواع التالية:

I ـ القرآن الكريم ومختلف كتب التفسير.

II ـ مجاميع الحديث النبوي الشريف.

III ـ كتب المغازي والسِّيَر.

IV ـ قَصصَ الأنبياء.

V ـ كتب الأخبار والأنساب وتاريخ العرب القديم وكتب التواريخ العامة.

VI ـ كتب العقائد (ونعني بها كتب الأصول والملل والنحل).

VII ـ كتب الأدب بمعناه العام ـ وما يتصل به ولا سيما في شكل موسوعات متنوعة المواد ـ والمعاجم اللغوية.

1.5 - تفسير القرآن والأساطير:

كان ابو إسحاق [النظام] يقول: لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا انفسهم للعامة واجابوا في كل مسالة فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير اساس، وكلما كان المفسر اغرب عندهم كان احب إليهم، وليكن عندكم عكرمة والكلبي والسدي والضحاك ومقاتل بن سليمان وابو بكر الأصم في سبيل واحدة.

(الجاحظ: كتاب الحيوان ج 1 ص 343)

كان القرآن بما اشتمل عليه من آيات «محكمات» وأُخَرَ «متشابهات» وآيات يحتاج تدبرها إلى معرفة أسباب النزول أو إلى معرفة «الناسخ والمنسوخ»، في حاجة إلى من يفسره للمسلمين في بداية التاريخ الإسلامي، ومن باب أولى وأحرى بعد أن أسلمت شعوب لم تكن العربية لغتها. وتأكدت الحاجة إليه في آيات العبادة والتشريع والمعاملات أثناء ورود ألفاظ تُحوج إلى المعرفة باللغة بل إلى تضلع فيها وهو ما ألجأهم إلى أنواع من التصانيف متعددة متنوعة. وقد جلس للتفسير من الصحابة علي بن أبي طالب وعبدالله بن عباس (ت 68هـ)[1] وأُبيّ بن كعب (ت 53هـ)[2] وعبدالله بن مسعود (ت حوالى سنة 30هـ)[3]. أما من التابعين فنذكر عروة بن الزبير (ت 94 أو 99هـ)[4] وسعيد بن جبير (ت 95هـ)[5] ويذكر أنه كتب بطلب من معاوية تفسيراً للقرآن[6]، والحسن بن أبي الحسن البصري (ت 110هـ)[7]. ولعل أشهر التفاسير كتاب إسماعيل بن عبدالرحمان بن أبي كريمة السديّ[8] (ت 127هـ) قد نقل منه الطبري (310 أو 311هـ) كثيراً في تفسيره[9]

(1) يعتبر ابن عباس رأس مدرسة التفسير بمكة ومن أعلامها عبدالله بن كثير (ت 120هـ). له كتاب في التفسير أخذ عنه عكرمة واقتبس منه ابن قتيبة في عيون الأخبار في مواضع كثيرة.

(2) يعتبر رأس مدرسة التفسير بالمدينة مع نافع (ت 169هـ).

(3) يعتبر رأس مدرسة التفسير العراقية وواضع أسسها وقد عرّف أعلامها بأنهم من «أهل الرأي».

(4) انظر سيرة ابن هشام، ج 3، ص 240 و 341 ط السقا، 1936، وفي طبقات ابن سعد، ج 8، ص 6 و 7 ط.

(5) أبو عبدالله سعيد بن جبير الأسدي الكوفي. ولد سنة 45هـ. تتلمذ على ابن عباس وعبدالله بن عمر. أمر به الحجاج فقتل - طبقات ابن سعد، ط بيروت، ج 6، ص 256 و 267. وابن قتيبة: كتاب المعارف، ص 228-227.

(6) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل: ج 1:3، ص332 ط الهند.

(7) ابن النديم: الفهرست، ص 51 ط مصر.

(8) اسماعيل بن عبدالرحمان بن أبي كريمة المشهور بالسدي. حجازي الأصل - عاش بالكوفة. الجرح والتعديل: ج 1، ص 184-185. وابن قتيبة: كتاب المعارف: ص 291.

(9) انظر جامع البيان عن تأويل القرآن تحقيق محمود محمد شاكر دار المعارف. د.ت انظر تفسيره سورة البقرة، الآيات 29 وما بعدها والخبر رقم 591، ج 1، ص 435 وص 470.

وكذلك ابن كثير (ت 774هـ)[10].

ومن المفسرين محمد بن السائب الكلبي الإخباري النسابة (ت سنة 146 أو 147)[11] وأبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشر البلخي[12] (ت ببغداد 150هـ) وكان حسب بعضهم قريباً في أسلوبه من أسلوب المفسرين الأقدمين والقصاص في سعيهم إلى التوفيق بين القرآن وبعض «الإسرائيليات» وهو ما وقع فيه محمد بن إسحاق صاحب السيرة[13] ووهب بن منبه اليمني الأصل[14].

وينبغي أن لا ننسى كعب الأحبار اليمني اليهودي الذي أسلم في خلافة أبي بكر والذي كان حسب بعضهم مصدراً لكثير من الإسرائيليات التي تأثر بها ابن عباس وأبو هريرة[15] أو حُمِلت عليه تلك المأثورات حملاً.

وقد أفاد تفسير القرآن في القرنين الثاني والثالث من تقدم علوم العربية بأنواعها من لغة ونحو وبلاغة[16] ومن الجدل الديني العقائدي بين المتكلمين وهو ما يفسر لنا سبب تنوع مصنفات التفسير، أو التي تتعلق به بوجه من الوجوه مثل الكتب المصنفة في «غريب القرآن» أو «مشكل القرآن» و«مجاز القر آن» ومعاني القرآن «ومعاني إعجاز القرآن»[17].

---

(10) انظر البداية والنهاية لابن كثير ج 1 ص 15.

(11) نَجِدُد إحالات إلى تفسيره لدى أبي إسحاق أحمد بن محمد بن ابراهيم النيسابوري المعروف بالثعلبي (ت 427) في تفسيره وفي كتابه قصص الأنبياء المشهور بـ «عرائس المجالس». ولدى ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص 346. في تفسير «لا أقسم بيوم القيامة» وفي «حياة الحيوان الكبرى» للدميري. في مادة فرس ط القاهرة 1319 ص 173.

(12) انظر: تاريخ بغداد، ج 13 ص 160-169، ووفيات الأعيان: رقم 704، ط فستنفيلد، ص 743 والسيوطي الإتقان في علوم القرآن النوع الثمانون، ج 2، ص 187 ط، بيروت 1973.

(13) الآراء بشأن ابن إسحاق متضاربة ـ انظر أسفله: السيرة والمغازي.

(14) هو من ذمار بجوار صنعاء عاصمة اليمن. من الذين اعتنوا بأخبار أهل الكتاب وتاريخ اليمن انظر بشأنه: ياقوت: معجم الأدباء، ج 6 ط مارغوليث، ص 232 ـ والتهانوي: كشف الظنون، رقم 12464، وطبقات ابن سعد، ج 5، ص 395، ط بريل ليدن 1322، ودائرة المعارف الإسلامية، (الطبعة الجديدة)، ج 4، ص 1142 مقال يوسف هوروفيتس.

(15) كعب بن ماتع من أهل ذي رُعين من اليمن. طبقات ابن سعد ج 7، ص 445-446 ـ ط بيروت، دار صادر.

(16) يتجلى كل ذلك من خلال تعريف التفسير اصطلاحاً بأنه «علم يفهم به كتاب الله المنزّل على نبيّه محمد وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو التصريف والبيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج إلى معرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ» الطبرسي: جامع البيان عن تفسير القرآن، ج 1، ص 6.

(17) انظر: تسمية الكتب المصنفة في تفسير القرآن ومعاني القرآن ومشكله ومجازه وغريبه ولغاته وقراءاته، الفهرست لابن النديم الفن الثالث من المقالة الأولى وخاصة ص 33-35، ط فلوغل. ومن المؤلفين «أصحاب التفاسير»: =

وتعددت كتب التفسير بعد ذلك وتنوّعت بحسب مذاهب المفسرين فكان من أصحابها من اتبع التفسير بالمأثور مثل الطبري[18] أو التفسير بالرأي كما فعل أشهر مفسري المعتزلة الزمخشري[19] أو الرازي الأشعري[20] أو كما فعل مفسرو الشيعة مثل الطبرسي[21].

ومدار جميع الكتب على اختلافها ومهما توزعت بأصحابها السبل إنما هو «المعنى» أي معنى القرآن وسبل إدراكه وبيان المشكل منه. وقد عبّر الطبري عن هذه الغاية أحسن تعبير في مقدمة تفسيره سائلاً الله التوفيق «لإصابة صواب القول في مُحْكَمِهِ ومتشابهه وحلاله وحرامه وعامّه وخاصه ومجمله ومفسره وناسخه ومنسوخه وظاهره وباطنه وتأويل آيِهِ وتفسير مشكله»[22]. ذلك أن المفسرين ينطلقون من أن وراء النص حقيقة إلهية هي «مراد الله من قرآنه المجيد» أو «دلالته على ما يُعلم أو يُظن أنه مراد الله تعالى»[23] مع ما يفهم من العبارة الأخيرة من «اجتهاد» ومن أن الوصول إلى ذلك المقصد أمر نسبي.

وتتمثل أهمية مقدمة الطبري لتفسيره في أنّه يطرح فيها مختلف المقولات التي تعتمد في مصطلحات المفسرين فمنها ما يتعلق بالنص (ظاهره وباطنه، مجمله ومفسره، ناسخه، محكمه ومتشابهه) ومنها ما يتعلق بخارج النص أي بمنشئه (الله ومراده من ذلك وقصده) وبقارىء النص أو مفسره أو مؤوله (وهو الفقيه أو المتكلم أو الفيلسوف أو الصوفي) ومنها ما يتعلق بعملية التفسير نفسها (ومن مصطلحاتها التفسير والتأويل

= الفرّاء (ت 207هـ)، «معاني القرآن»، نشر دار الكتب المصرية سنة 1955.
وابن قتيبة (276هـ) وله «غريب القرآن» و«بيان مشكل القرآن» وأبو عبيدة (ت 210) مجاز القرآن.
انظر أيضاً جولد تذيهر: مذاهب التفسير الإسلامية ـ ترجمة: د. عبدالحليم النجار ـ ط 2، دار إقرأ، بيروت 1983. ومحمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج 1، ط 2، 1396-1976 ـ دار الكتب الحديثة.

(18) الطبري ولد (سنة 224) بطبرستان وتوفي سنة 310 أو 311. رحل في طلب العلم إلى العراق والشام ومصر ثم أخذ علم الحديث ببغداد ـ ياقوت ـ إرشاد، ج 6، ص 423-462. وهو صاحب «جامع البيان في تأويل القرآن» وهو أنموذج للتفسير بالمأثور.

(19) محمود بن عمر الزمخشري (528) من المعتزلة يلقبه أهل السنة بـ «إمام الدنيا» وكان زاهداً فقيهاً عالماً بالحديث. وهو أنموذج التفسير بالعقل. له تفسير «رتبه وضبطه» مصطفى حسين أحمد، ج 1، ط 1، 1365هـ/ 1946. وقد اعتمدنا ط 2، 1953. انظر مثلاً تفسيره لسورة البقرة وهي خالية من بعض الجوانب الأسطورية التي نجدها عند الطبري مثلاً.

(20) فخر الدين الرازي صاحب «التفسير الكبير» المعروف بمفاتيح الغيب.

(21) الطبرسي أبو علي الفضل بن الحسين الطبرسي. من أكابر علماء الأمامية في القرن السادس. صاحب «مجمع البيان في تفسير القرآن» تصحيح الشيخ أبي الحسن الشعراني ط الحاج سيد أحمد كتابجي مدير ـ تهران 1377.

(22) الطبري: جامع البيان عن تفسير القرآن، ج 1، ص 6.

(23) حاجي خليفة، كشف الظنون مادة تفسير ـ والكلام منسوب إلى الزركشي.

والمحكم والمتشابه) واختلاف هذه المصطلحات يدخلنا إلى صميم عملية التفسير أو ما أسميناه البحث عن المعنى.

1.1.5 - التفسير والتأويل:

لئن كان المعنى اللغوي المستفاد من فسر ومن سفر - إذا ذهبنا إلى الاشتقاق الأكبر - هو «إزالة اللبس والخفاء» أو «الكشف والبيان»[24] وإن التأويل مشتق من آل يؤول أي رجع وأول الكلام تأويلاً دبره وقدّره وفسّره[25]، فإن المعنى الاصطلاحي يشتمل على عدة تشقيقات وتفريعات لا بد من ضبطها وتحديدها[26].

فمنهم من يستوي عنده التفسير والتأويل[27] فيفيد كلاهما عملية واحدة ذكرناها في شرح المعنى اللغوي وهي الرامية إلى رفع اللبس والخفاء عن النص القرآني وإلى بلوغ قصد الله ومراده منه.

ومنهم من لا يرى ذلك فتراه يقابل الكلمتين على أساس أن إحداهما موضوعها «المفردات» والأخرى «الكلام والجمل». فالتفسير على هذا هو «الإخبار عن آحاد الجملة» أي الألفاظ والمفردات والتأويل «الإخبار بمعنى الكلام»[28]. ويذهب آخرون إلى أنه أي التأويل «بيان أحد المحتملات اللفظ» والتفسير بيان مراد المتكلم»[29].

ومنهم من يقابل اللفظتين على أساس أن في القرآن ظاهراً وباطناً وأن مجال التفسير «ظاهر التنزيل» والتأويل «استخراج معنى الكلام لا على ظاهره بل على وجه يحتمل مجازاً أو حقيقة»[30]. ويلحق به فهم آخر للكلمتين أساسه أن التأويل «الإخبار بغرض

---

(24) ابن منظور لسان العرب مادة فسر - أبو البقاء الكفوي: الكليات القسم الثاني، ص 15.

(25) الكليات قسم 2 ص 15 - 16.

(26) هذا رغم اتفاقهم جملة على مقتضيات عملية التفسير: «علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف والبيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج إلى معرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ» الطبرسي جامع البيان عن تفسير القرآن ج 1، ص 6.

(27) الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج 1 ص 1 - وأبو هلال العسكري: الفروق اللغوية ص 48-49.

(28) المرجع السابق، ص 15. وهذا التعريف يعتمد مبدأين مختلفين في التصنيف أحدهما النص والثاني صاحبه.

(29) المرجع السابق.

(30) أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية ص 48-49. وأبو البقاء الكفوي: الكليات القسم 2 ص 15 مادة =

المتكلم بكلام»[31] مما يفهم منه أن ذلك الغرض إنما هو وراء ظاهر الكلام. وهكذا يتصل بالتفسير القطع وبالتأويل الترجيح[32].

وعند بعضهم أن التفسير أعم من التأويل بمعنى أن التفسير أصل والتأويل فرع. وإذا نظرنا إلى التفسير والتأويل من زاوية أخرى، هي اختلاف المذاهب، وجدنا أنه مجال تغدو فيه عملية فهم النص القرآني لا عملية معرفية فحسب وإنما فضاء أو ساحة للجدل والصراع العقائدي الفكري من أطرافها البارزة «أهل السنة والجماعة» و«أهل العصمة والعدالة» (أي الشيعة) و«أهل العدل والتوحيد» (أي المعتزلة) و«أهل الحق» (أي المتصوفة).

إن الخلافات المذهبية لمن أبرز الأسباب التي أوجدت هذه الفروق في المصطلح وفي كيفية التوصل إلى المعنى وتصور عملية التفسير، وإليها يمكن أن نَعزو تشبث بعضهم بالظاهر لا سيما مع استفحال أمر الشيعة (أهل الباطن) أو قول بعض المتأخرين من أهل السنة بأن تفسير القرآن إنما هو الـ «منقول عن الصحابة»[33] ذاهبين في ذلك إلى أنّ القرآن «جاء بلسان عربي مبين لا رمز فيه ولا لغز ولا باطن ولا إيماء بشيء مما ينتحله الفلاسفة وأهل الطبائع»[34] ولا جدال في أن الكلام الأخير موجه أيضاً إلى المتصوفة أصحاب المقامات والأحوال وكانوا يقرؤون القرآن على مذهبهم. بل لقد كان بعض أهل السنة يذهب إلى حد القول بأن: «كلام الصوفية في القرآن ليس بتفسير» أو بأن «النصوص على ظواهرها والعدول عنها إلى معانٍ يدّعيها أهل الباطن إلحاد»[35]. أو «ولا يصح تفسير

= تفسير. ويضرب على ذلك مثال (يخرج الحي من الميت) (الأنعام 95). وأنه لو قلنا أريد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، أو إخراج المؤمن من الكافر والعالم من الجاهل كان تأويلاً. وكذلك الشأن في قصص القرآن فظاهرها الإخبار وباطنها الوعظ.

وينسب لابن عباس قوله: «للقرآن ظاهر وباطن فعندي لظاهره تبيان ولباطنه علم يهدي به الله من اعتصم بالله» وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير، ص 158.

(31) المصدر السابق، ص 48-49.

(32) قال أبو منصور الماتريدي: «التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا والشهادة أن الله عني باللفظ هذا»... والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله. أبو البقاء الكفوي: الكليات: القسم 2، ص 15-16 مادة فسر.

(33) الكليات: القسم الثاني ص 16 وهو التفسير بالمنقول.

(34) المرجع نفسه، القسم الثاني ص 17.

(35) المرجع نفسه ص 16. ومن الأهمية بمكان هذا الـ «تنافي» بمعنى أن بعضهم ينفي خطاب الآخر ويخرجه عن أن يكون من التفسير. انظر تعريف الأسطورة وكيف أنها تأوي إلى مكان هو خطاب الآخرين وقلما يعترف أصحاب مجال أسطوري ما بأساطيرهم.

القرآن بتفسير اصطلاح المتكلمين»[36]. ومهما يكن من أمر فلا غرو أن في القرآن آيات بيّنات وأخرى تحتاج إلى تفسير وتأويل وأن بعضها متى حملت على ظاهر اللفظ فهم منها التجسيم أو التشبيه[37].

ولا يعدِمُ قارىء كتب التفسير آيات يقف فيها المفسرون عند ظاهر اللفظ كما فعل «الحشوية» ـ أو «أهل الحديث» في عُرف «أهل الرأي» ـ وكان بعضهم يذهب في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾ إلى أن الله يُقعِد النبيَّ معه على العرش جزاء له على تهجده[38]. أو كما ذهب بعضهم في تأويل الآية ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾. فقد «ذهبت الجهمية ومن أنكر إيجاد الطبائع مذهباً، وذهب ابن حائط ومن لف لفه من أصحاب الجهالات مذهباً، وذهب ناس من غير المتكلمين واتبعوا ظاهر الحديث وظاهر الأشعار وزعموا أن الحجارة كانت تعقل وتنطق وإنما سُلبت المنطق فقط. فأما الطير والسباع فعلى ما كانت عليه. قال والوطواط والصُّرَدُ والضفدع مُطيعات ومُثابات والعقرب والحدأة والغراب والوزغ والكلب وأشباه ذلك عاصيات مُعاقَبات»[39].

وكان من الطبيعي أن ذهب بعضهم إلى تأويل هذه الآيات لا على أنها حقيقة ولكن على أنها إمّا مجاز وتمثيل أو على أنها تخييل. فهذا مجاهد مثلاً قد ﴿فسّر وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ فاشتق ناظرة من الانتظار لا من النظر وفهمهما على أنها انتظار الجزاء[40]. وكذا فسّر الزمخشري ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾[41] على أنها «من المجاز الذي يسمى التمثيل ويجوز أن يكون تخييلاً» معللاً فهمه بـ «أن الغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير».

---

(36) المرجع نفسه، ص 16.

(37) من ذلك «بل يداه مبسوطتان» (المائدة آية 64)، «فهل ينظرون أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» (البقرة آية 21). «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» (القيامة آية 22-23)، «ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين» (فصّلت آية 11)، «الرحمن على العرش استوى» (طه آية 5).

(38) (سورة الإسراء آية 79) انظر مذاهب التفسير الإسلامي لجولد تزيهر، ص 126.

(39) كتاب الحيوان، ج 4 ص 287-288. وانظر زعمهم في السنانير والخنازير في كتاب الحيوان للجاحظ، ج 5، ص 347. وأسفله ضمن أساطير الحيوان.

(40) انظر مثلاً تفسير مجاهد لسورة القيامة آية 22-23. ومذاهب التفسير الإسلامي ص 129 لجولد تزيهر.

(41) الزمخشري ـ تفسيره سورة طه الآية 5 وسورة فصّلت آية 13. ومذاهب التفسير الإسلامي، ص 155.

وقد سن المعتزلة ذلك مذهباً لهم واتخذوه منهجاً وإن لم يكونوا أول من فسّر بالمجاز وكان الأمر طبيعياً لأنه يندرج ضمن مبادئهم الخمسة المشهورة ولا سيما الأول منها أي التوحيد والتنزيه ويتماشى وأحكامَ العقل وإلا كان المعنى الحقيقي إلى الأسطورة أقرب، وكذا فعل بعض الفلاسفة المسلمون فترى ابن رشد مثلاً قد علق على المعنى الظاهر للآية (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء). بقوله: «ويقتضي ظاهره بأن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان» وللموضوع كما لا يخفى صلة متينة بقضية قدم العالم وحدوثه[42]. ونهج بعضهم هذا النهج في تأويل العرش و«أنه في الباطن أربعة أركان أي أربعة أشخاص. فالركن الأول هو محمد (صلعم)، والركن الثاني أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، والركن الثالث الحسن والركن الرابع الحسين» وأن «في الباطن العلم»[43].

وخلاصة القول، إن الأساطير قد مازجت فهم النص القرآني من بعض الأوجه:

ـ منها أن بعض الأساطير قد تولّدت من جراء حمل نص القرآن على معنىً ظاهر قرُب أو بُعد وآنذاك يتراءى النص التفسيري ذا أبنية أسطورية لا سيما إذا لم يحمل محملاً مجازياً يراد به التصوير والتمثيل[44].

ـ ومنها أن بعض الآيات المجملة في أخبار الماضين من الأمم والأنبياء أحوجت بعض المفسرين والقصاص إلى تفصيل القول فيها واعتماد ما كان متداولاً في البيئة الثقافية «الكتابيّة» ولدى الإخباريين عامة من روايات تروى عن الماضين فإذا هي حافلة بالعجائب والغرائب والأساطير مثل ناقة صالح عند المفسرين لسورة الفجر ثم عند أصحاب كتب قصص الأنبياء وكيف تولّدت من الصخر ثم كيف عاد سقبها إلى الصخرة بعد عقرها ممّا

(42) التأويل «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادات لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي» ابن رشد: فصل المقال، ص 35.

(43) الهفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي ص 70. والعرش عند بعضهم الملك 165. وعلى هذا المعنى يؤولون الآية 48-49 من سورة الفرقان ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهورا لنحيي به بلدة ميتا ونسقي مما خلقنا أنعاماً وأناسيَّ كثيرا﴾. المصدر نفسه، ص 70. وأنظر تأويل «أركان العرش» بالأئمة في كتاب الكليني «الكافي» ج 1، ص 129-133 والعرش عند أهل التشبيه هو كالسرير. المقدسي البدء والتاريخ ج 1، ص 164.

(44) انظر مثلاً أسطورة جبل قاف المحيط بالدنيا (ضمن أساطير الطبيعة ـ الحجارة) وأساطير الخلق عند المغيرية أسفله وهي متولدة عن تأويل «سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوّى» (الآية 1). وكيف أن الجملة الموصولة وفعل الخلق فيها منسوب لا إلى الباري وإنما إلى اسمه.

لا نجد له أي تفصيل في القرآن الكريم. وإلى قصة «هاروت وماروت» ويقول ابن كثير معلقاً عليها «وأما ما يقوله كثير من المفسرين في قصة هاروت وماروت والزهرة أنها كانت امرأة حسناء فهذا أظنه من الإسرائيليات». أو قصة إرم ذات العماد في تِيهِ آبَيْنَ وقصة بحث ذي القرنين والخضر عن ماء الحياة وقد أثبتها الثعلبي النيسابوري وهي قصة أسطورية تتحد فيها ملامح البطل الأسطوري السومري جلجامش وموسى والخضر[45].

ـ ومنها أن بعض الأساطير لابست التفسير ومازجته لأسباب عقائدية صرف هي خدمة المذهب و«الدعوة» في إطار قضية الخلافة والسلطة ويصدق هذا على عدد من المذاهب الإسلامية ومن بينها الشيعة «أهل العصمة والعدالة» أو «أهل الباطن» في مصطلحات خصومهم من السنة فكانت بعض قراءاتهم وتفاسيرهم للقرآن أبعد ما تكون عن تفاسير أهل السنة، فالنجوم في بعض الآيات هم الأئمة من الشيعة والبقرة المذكورة في السورة المسماة باسمها هي عائشة أم المؤمنين ﴿والتِّينِ والزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ وَهَـٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ﴾ هم محمد بن الحنفية ويزعمون أنه لم يمت وإنما رفع، وتعتقد الكيسانية أنه بجبل رضوى حتى ليَغْدُو عندها شخصية أسطورية تتماثل وفرعون وذي القرنين وسليمان، في ما ينسب إليها من صفات[46]. بل إن المغيرة بن سعيد العجلي يفسر آية من آيات القرآن[47] تفسيراً أسطورياً عجيباً لا شك عندنا أن عناصره أو «ميثماته» من بقايا منظومة أسطورية قديمة تتصل ببلاد النهرين والخلق من الماء الحلو والمالح تشكلت عنده ضمن نظام فكري عقائدي فلسفي من جهة على أنها من جهة أخرى من المبدعات الخيالية الرمزية.

---

(45) البداية والنهاية، ج 1، ص 37. انظر مثلاً قصص الأنبياء للثعلبي، ص 192-194-195.

(46) أنظر: تأويل «وعلامات وبالنجم هم يهتدون» (النحل آية 16) في كتاب الكليني: الكافي، ج 1، ص 206، وتأويل البقرة في «إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة» (سورة البقرة آية 67). أو تأويل «والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين» (سورة التين الآيات 3,2,1 في كتاب وداد القاضي الكيسانية في التاريخ والأدب، بيروت 1974.

(47) «سبِّح اسم ربك الأعلى» (سورة سبح الآية 1). أنظر أسفله أساطير الخلق والأصول.

2 ـ تدوين كتب الحديث والأساطير:

سمعت احاديث من عشرة وكان المبني واحداً واللفظ مختلفاً.

(ابن سيرين: عن طبقات ابن سعد بريل، ج 7، ص 141).

ليس من الثابت أن الحديث النبوي الشريف لم يُدَوَّن إلا في منتصف القرن الثاني مثلما دأب بعضهم على القول بذلك[1] أو أن المسلمين ظلوا يتناقلونه مدة طويلة تفوق القرن والنصف حفظاً ورواية أي مشافهة، رغم أن بعض الأحاديث المأثورة كانت تنهى عن كتابة أقوال الرسول و«أنّ بعضها كان يحض عليها[2]. فلقد كان بعض الصحابة يكتب الأحاديث عن الرسول بإذنه منهم عبدالله بن عمرو بن العاص[3] وعبدالله بن عباس[4] وأنس بن مالك[5] وأبو هريرة[6]. ودون الحديث بعدهم عدد من الصحابة والتابعين. فمن أهل المدينة يمكن أن نذكر عروة بن الزبير (ت 194 أو 99هـ)[7] وسعيد بن جبير[8] وكان يسائل ابن عباس وابن عمر ويكتب عنهما ما يسمع من الأحاديث.

أما أولى المحاولات لتدوين الحديث بالمعنى الاصطلاحي للكلمة لا مجرد تقييده لحفظه من التلف فلعلها أن تكون محاولة محمد بن مسلم بن عبيدالله بن شهاب الزهري (124هـ)[9] أشهر فقهاء بلاط بني مروان من الأمويين، وهو الذي استقضاه يزيد بن عبدالملك.

ثم لما أصبحت الأقوال المأثورة عن النبي، مع انتصار «أهل الحديث» أساساً من أسس التشريع الإسلامي بعد القرآن، زادت العناية به وصاروا يشدون إليه الرحال وأُلّفت

---

(1) فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، ط 1403-1983، ص 3-4، ونقده لبروكلمان.

(2) الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت) (ت 463هـ): تقييد العلم تحقيق يوسف العش ـ دمشق 1949، ص 29-49 و 64-114.

(3) وطبقات ابن سعد ج 2/7: 189 ط بريل ليدن.

(4) طبقات ابن سعد ج 216:5.

(5) الخطيب البغدادي: تقييد العلم، ص 95.

(6) محمد حميدالله: أقدم تأليف في الحديث النبوي: مقالة في مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، ج 1، سنة 1، 1953 ـ وناصر الدين بن الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص 145.

(7) طبقات ابن سعد، ج 5، ص 133 بريل.

(8) طبقات ابن سعد، ج 6، 179-180.

(9) ابن قتيبة: كتاب المعارف، ص 162.

«المسانيد»[10]. وألف مالك بن أنس (ت 179هـ) الموطأ مرتباً على المواضيع وفعل مثله عبدالملك بن عبدالعزيز بن جريج (ت 150هـ) في مكة وعبدالرحمان الأوزاعي (ت 183هـ) في الشام وسفيان الثوري (161هـ) في الكوفة وحماد بن سَلَمة بن دينار (176هـ) في البصرة.

ثم صنفت في القرن الثالث الهجري المصنفات التي تعرف الآن بالكتب الستة وهي مرتبة بحسب المواضيع لا بحسب الرجال من الصحابة كما كان الأمر في المسانيد[11].

إن ما ذكرنا من المصنفات كان من عمل «أهل السنة» ولكن الشيعة أيضاً جمعوا أحاديث النبي بأسانيدهم وصنفوا في ذلك تصانيف، يعود المشهور منها إلى القرنين الرابع والخامس[12].

ولا شك أنه قد داخلت الأحاديث النبوية الصحيحة أحاديث أخرى باطلة مختلقة كان التجريح والتعديل وسيلة لمقاومتها، وكانت كتب الطبقات وسيلة من وسائل تزييفها وتكذيبها لأن الكتب الستة المذكورة آنفاً صنفت لجمع ما صحّ من أقوال الرسول وإقصاء ما سواها من الأحاديث الباطلة التي لا يُعتدّ بها. من ذلك تعليق الجاحظ على أحاديث تحث على قتل الوزغ «وهذه الأحاديث كلها يحتج بها أصحاب الجهالات ومن زعم أن الأشياء كلها كانت ناطقة وأنها أمم مجراها مجرى الناس»[14] ومنها «خرافات حشوية عن

---

(10) المسانيد مرتبة حسب الصحابة منها: مسند الطيالسي (ت 203هـ) ويذكر أن مسند أحمد بن حنبل (241هـ) وقد جمع 30 ألف حديث.

(11) منها صحيح البخاري محمد بن إسماعيل (194-256)، وصحيح مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (204-261هـ) ـ وسنن أبي داود السجستاني (ت 275هـ) وسنن الترمذي (أبي عيسى محمد) (ت 287هـ) وسنن النسائي (أحمد بن علي) (ت 303هـ) ـ وسنن ابن ماجة (ت 273هـ).

(12) انظر: أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني (328هـ): الكافي في علوم الدين. وأبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمّي (ت 381هـ): كتاب من لا يحضره الفقيه. وأبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت 459هـ): تهذيب الأحكام.

(13) انظر مصطلحات علوم الحديث في «الجرح والتعديل» لأبي حاتم المعروف بالرازي (ولد 240هـ)، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1371-1952. وقد حاول فيه استيعاب الرواة من الصحابة فمن بعدهم إلى طبقة شيوخه. انظر ص (ط) من المقدمة.

ومن الكتب الحديثة: هاشم معروف الحسيني: الموضوعات في الآثار والأخبار، ط لبنان، 1973.

محسن عبدالناظر: مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلامية، الدار العربية للكتاب، 1983.

(14) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 1، ص 204-205، وج 6 ص 286-287.

أصحاب الحديث» حول التّنين وآراء الناس فيه[15].

ومنها عديد الأحاديث التي ينكرها أهل السنة ويتعلق معظمها بالإمامة وبالإمام علي بن أبي طالب وتعظيمه وأهل البيت، أو بالصحابة من الخلفاء الراشدين والنيل منهم، ولها علاقة بالجدل الفلسفي حول نشأة العالم وتصوُّر «عالم الإبداع» و«عالم الأمر» كما نرى ذلك في أساطير الخلق الشيعية[16].

وقد أجمل مسلم في صحيحه الأسباب الداعية إلى ذلك قائلاً[17]: «فمنهم مَنْ يضع عليه ما لم يقُلْه أصلاً إما ترافعاً واستخفافاً كالزنادقة وأشباههم ممن لم يرْجُ للدين وقاراً وإما حِسْبةً ـ بزعمهم ـ وتديناً كجهلة المتعبدين الذين وضعوا الأحاديث في الفضائل والرغائب. وإما إغراباً وسمعة كفَسَقَة المحدثين. وإما تعصباً واحتجاجاً كدعاة المبتدعة ومتعصبي المذاهب وإما اتباعاً لهوى أهل الدنيا فيما أرادوه وطلب العذر لهم فيما أتوه... ومنهم من يعمد إلى كلام الصحابة وغيرهم وحكم العرب والحكماء فينسبها إلى النبي»[18]. ولجميع هذه الأسباب لم يسلم حتى «صحيح البخاري» من وقوع أحاديث لم يعتد بها بعضهم. فهذا ابن كثير (774هـ) يذكر حديثاً رواه البخاري في صحيحه عن عمرو بن العاص عن النبي أنه قال:

«بلّغوا عني آية وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج وحدثوا عني ولا تكذبوا علي ومن كذب علي فليتبوأ مقعده من النار» ويعلق قائلاً: «هو محمول على الإسرائيليات المسكوت عنها وليس عندنا ما يصدقها ولا ما يكذبها فيجوز روايتها للاعتبار»[19].

---

(15) المسعودي: مروج الذهب، ج 1، ص 125، ط بيروت 1986.

(16) انظر: كتاب محسن عبدالناظر: مسألة الإمامة والوضع في الأحاديث عند الفرق الإسلامية. انظر مثلاً ص 63 (قضية الإمامة والسجود لآدم) وص 152 (حديث الوصية لعلي) وص 158 (حديث الجام بفضائل علي) وص 159 (تسليم الشمس على علي بالوصية)، وص 160 (نطق الجمجمة) وص 176-177. إنه «مكتوب على باب الجنة: لا إله إلا الله محمد رسول الله أيدته بعلي». ومن الأحاديث الموضوعة الكاذبة ما كان من ابتداع المتعصبين لمذهب من المذاهب بل حتى بعض «جهلة المتعبدين» حِسْبة بزعمهم.

(17) يذكر كلاماً ينسب إلى يحيى بن سعيد القطان عن أبيه قال: «لم نر الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث». ويعلق مسلم قائلاً: «يجري الكذب على لسانهم ولا يتعمدون الكذب» صحيح مسلم، ج 1، ص 94-95 ط.

(18) في هامش صحيح مسلم ص 126-127 نص يُجمِل الأسباب. وفي فجر الإسلام ص 211 «إن عبدالكريم بن أبي العوجاء المتهم بالمانوية قد اعترف قبل أن تُضربَ عُنقه بأنه وضع أربعة آلاف حديث حلل فيها ما شاء وحرم ما شاء».

(19) ابن كثير: (ت 774هـ)، البداية والنهاية، ط 1، 1966، ص 6 و 7.

وشبيه بذلك ما يروى عن محمد بن الحنفية ـ وهو محمد بن علي بن أبي طالب وهو أخو الحسن والحسين =

وهذا ابن الأثير (ت 630هـ) في تاريخه ينقد الطبري على استشهاده بأحاديث يعتبرها ضعيفة (حول خلق الشمس والقمر ومآلهما وحول مدن أسطورية) «لمنافاتها العقول» حسب قوله[20]. وفعلاً، فإنه تنسب إلى ابن عباس الملقب بحبر الأمة (ت 68هـ) وإلى مولاه عكرمة وإلى أبي هريرة (ت 57 أو 58 أو 59هـ) ومجاهد (ولد سنة 21 ـ وتوفي 104؟) وإلى عبدالله بن مسعود (ت حوالى 30هـ) وغيرهم من أعلام الصحابة أحاديث قد تكون موضوعة محمولة عليهم لها سمات أسطورية لا شك فيها، هي إما متأصلة في التربة العربية الإسلامية أو مجتلبة من تراث الشعوب المجاورة[21].

إن استعراضنا لتاريخ تدوين الحديث النبوي ومصنفاته وظروف نشأتها وما تعلق بها من قضايا فنية مثل تحقيق المأثورات وتصنيف المدارس وضبط المقاييس المعتمدة أثناء عملية «الجرح والتعديل» قد بيّنت لنا بعض المنافذ التي يتسرب منها «الأسطوري». فمن الأحاديث النبوية الشريفة ما يتصل بالواقع الموضوعي من عبادات ومعاملات، وما يمكن أن يندرج تحت مصطلح الإنشاء عند البلاغيين، ولكن من الأحاديث ما له صفة الخبر وما له صلة بالكون وأسراره ومبدئه وصورته ولا سيما الجانب اللامنظور منه، وقد مازج هذا النوع الثاني إما أساطير أو تصورات أسطورية تخدم أغراضاً مذهبية سياسية باطنية، أو أساطير متعارفة وقتئذٍ بين أهل الكتاب من اليهود والنصارى وبعضهم قد أسلم وصار مرجعاً وحجة، أو أساطير سائر الشعوب التي اعتنقت الديانة المحمدية مع امتداد رقعة الدولة الإسلامية ومنها الشام والعراق. ومن المعلوم أنها كانت مهد ديانات قديمة وأساطير عريقة انتقلت إلى العرب عبر السومريين والأكاديين والكنعانيين وهي التي تجد بعض أصدائها في سفر التكوين والأسفار العشرة التي تليه من العهد القديم. وفي بعض أساطير العرب مثل بعض أساطير الخلق والأصول وبعض أساطير الكواكب، وباختصار في الفكر الأسطوري الذي يتجلى عند العرب القدامى على نحو لا يختلف كثيراً عمّا كان موجوداً لدى شعوب تلك المنطقة[22].

= ابني علي بن أبي طالب من الأب والحنفية اسم أمه ـ وهو قوله: حدثوا عن الجنة بما شئتم فلن تحدثوا عنها بشيء إلا وهي أشد منه (المقدسي: البدء والتاريخ ج 1، ص 191، أو «حدثوا عن النار بما شئتم فلن تحدثوا عنها بشيء إلا وهي أشد منه» المقدسي: المرجع السابق، ج 1، ص 194.

(20) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج 1، ط بيروت 1385-1965، ص 20.

(21) ابن عباس من أهل المدينة ـ هاجر إلى العراق. انظر ترجمته أسفله.

(22) أنظر مثلاً على أساطير الكواكب أسطورة الزهرة والملاكين هاروت وماروت وعن أساطير الخلق وفراس سواح: مغامرة العقل الأولى، ط دمشق 1976، ص 27-198 «سفر البداية».

وهكذا، فإن وضع الأحاديث واختلاقها جدير بدراسة من نوع آخر لا لإثبات الصحيح منها وتزييف الكاذب كما فعل المحققون الأوائل من المسلمين في مادة الحديث النبوي أو الجرح والتعديل ـ ولم يكن ذلك غرضنا في هذا البحث ـ وإنما باعتبارها أعمالاً خيالية إبداعية تدخل صوراً ورموزاً ونماذج، إما في صلب نظام معرفي فلسفي أو في نظام رمزي ما ولعل هذه الظاهرة أي ظاهرة اختلاق الأحاديث من الوسائل التي أبدع العالم الإسلامي بواسطتها ـ ضمن إطار معرفي يعتمد الحجة النصية إجاباتٍ متجددةً عن تساؤلات متغيرة في سياق تطور الواقع الاجتماعي التاريخي العقائدي.

3 ـ المغازي والسير والاساطير:

تتصل المغازي والسير من حيث هي مادة إخبارية بالتفسير والحديث فقد كانت «المغازي والسير» أول ما كانت مادة من مواد مفسّر القرآن يعمد إليها لبيان «أسباب النزول»، بل إنها صارت مع بداية تصنيف الحديث تشغل باباً بهذا العنوان يسمى «المغازي والسير» تذكر فيه نبذة من حياة الرسول منذ ولادته وما حفّ بها من أحداث محلية أو عالمية أو من هواتف الأصنام تبشر بقرب ظهور الإسلام مع ذكر بعض الغزوات[1]. وكان ذلك في أسلوب لا يكاد يختلف عن أسلوب المحدثين في اعتمادهم السند. ثم استقلت المادة المذكورة في مصنفات بأعيانها كانوا يقدمون لها بلمحة تطول أو تقصر عن أخبار الجاهلية ولاسيما الفترة السابقة للبعثة. ولعل أول من صنف كتاباً في غزوات الرسول، موسى بن قبلة بن أبي العباس الأسدي (ت 141هـ) ومحمد بن مسلم بن عبيدالله بن عبدالله بن شهاب الزهري (ت 124) وقد ألّف فيها بطلب من خالد بن عبدالله القسري ومحمد بن إسحاق بن يسار مولى قيس بن مخرمة بن المطلب بن عبد مناف وهو مؤلف السيرة النبوية المشهورة.

أما في القرن الثالث الهجري فقد اشتهر الواقدي (130-207هـ) بتصنيفه في هذا الفن ثم راويته ابن سعد (168-230هـ) صاحب كتاب الطبقات الكبرى، وكذلك زياد بن عبدالله البكّائي راوية ابن اسحاق. ولا شك أن أكثر الروايات شهرة وأبعدها صيتاً سيرة ابن اسحاق برواية أبي محمد عبدالملك بن هشام، لا سيما بعد أن ضاعت مصنفات السابقين فلم يبقَ منها إلا نتف في كتب الطبري وابن سعد والواقدي تُعدُّ من المصادر القيِّمة بالنسبة إلى موضوعنا وإطاره المرجعي الثقافي، رغم أن ابن هشام، مع محافظته على عبارة ابن اسحاق وتنبيهه إلى المواضع التي من تحرير نفسه بقوله (قال ابن هشام)، قد أهمل من سيرة ابن إسحاق قسماً كبيراً لم يثبته هو ما قبل الحديث عن «إسماعيل بن

---

(1) انظر بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج3، ص 21/10. وقد أفرد المستشرق يوسف هوروفيتس الموضوع ببحث:

J. Horovitz: The earliest Biographies of the prophet and their Authors in «Islamic Culture», 1927, II, 22-50, 163, 82, 415-526, 535.

وقد عرّبه حسين نصّار بعنوان: «المغازي الأولى ومؤلفوها»، ط 1949.

وانظر فؤاد سيزكين: تاريخ التراث العربي، مجلد 1، ج 2 التدوين التاريخي (الترجمة العربية) 1983. ومقدمة سيرة ابن هشام لمحي الدين عبدالحميد د.ت.

إبراهيم وبدء الخليقة وأخبار الأنبياء» ـ إلا أن ذلك لا ينال من أهمية السيرة النبوية مصدراً سواء منها ما تعلق بما قبل الإسلام أو بالفترة الأولى من ظهوره وذلك من وجهين اثنين:

ـ أولهما أنه يشتمل على مادة إخبارية ضخمة قد تشكلت بالتوازي مع تطور الأحداث التاريخية الإسلامية بل شكلت جزءاً من وعي العرب المسلمين بالجاهلية وآلهتها ومعتقداتها وطقوسها، وبدايات الإسلام وآباء النبي وظروف مولده وقريش، نظروا فيها إلى الماضي من منظور الحاضر لما بين زمن الرواية والزمن التاريخي من فارق لذلك فنحن واجدون فيها أساطير بأتم معنى الكلمة[2].

ـ ثانيهما أن تلك المادة تشكل الإطار الثقافي العام والمرجع الذي يسمح لنا لا بتحليل الأساطير والأمطوري من الداخل فقط ولكن أيضاً بالاستعانة بالخارج أي بسائر الأنظمة الدالة، من معتقدات وتصورات وأدب لأننا سنعمل مثلما قلنا ذلك آنفاً لا على أساطير «همجية» كما فعل ليفي ستروس أو غيره وإنما على أساطير «مثقفة» أو مهذبة صيغت في خطاب هو بعد تأويل للواقع.

(2) لم يفت بعض نقاد الأدب مثل ابن سلّام الجمحي وابن النديم الإشارة إلى ما وقع فيه ابن هشام مثلاً من خطأ كتلك الأشعار التي ضمنها كتابه إلا أنها منحولة أو مفتعلة بعضها ينسب إلى معدن بن قحطان أو إلى عاد وثمود وطسم وجديس. انظر طبقات فحول الشعراء، ص 28، ط دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط 1988.

4 ـ قَصص الأنبياء:

«وفي اخبار قصّاص المسلمين اشياء عجيبة نضيق بها صدور العقلاء وانا احكي بعضها غير معتقد لصحتها»

(ياقوت الحموي: معجم البلدان ج 1/1، ص 22)

كانت قصص الأنبياء سواء في صيغتها الشفوية على لسان القصّاص أو في صيغتها المكتوبة فيما بعد وجهاً آخر من وجوه تفسير القرآن مع التركيز على جوانب مخصوصة منه هي أخبار الماضين من الأمم والأنبياء وما حل بهم من العذاب في إطار تصور للتاريخ على أنه تاريخ للرسل يُستحضر للموعظة والاعتبار. ومما يدل على متين الصلة بين كتب التفسير وكتب القصص القرآني أن بعض الذين اشتغلوا بالتفسير ألّفوا في القصص[1].

أما القَصَصُ فجمع قصة وهي مشتقة من قصّ ومعناها لغة قطع وتتبع الأثر[2] «وأتبع الشيء»[3] وروى القصة أي «الأمر والحديث»[4]. والقصة هي أيضاً «الخبر الطويل»[5] وهذه التعاريف تربط بين الخبر والحديث والقصة على أساس كمّي هو طول القصة. أما تفسير الآية ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ فهو في المعاجم «نبيّن لك أحسن بيان»[6] وهو فهم ديني خاص توظف فيه قصص الأولين لبيان المقصود من سرد أخبارهم في القرآن وهو، إذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر القصاص، الوعظ. أما إذا نظرنا إليها من وجهة نظر الجمهور المستمع أو القارىء فهو الاعتبار.

لقد كان القصص في بداية الفتوحات الإسلامية وبعيد عهد الخليفتين أبي بكر وعثمان

---

(1) انظر أسفله: قصص الأنبياء المسمى بعرائس المجالس للثعلبي. وقصص الأنبياء للكسائي وقصص الأنبياء لابن كثير. ومن قصص الأنبياء حديثا عبدالوهاب النجار قصص الأنبياء.

(2) لسان العرب مادة قصص ـ وأبو هلال العسكري: الفروق اللغوية ص 33-39، (الفرق بين القصص والحديث).

(3) أبو هلال العسكري، المرجع السابق، ص 33-34.

(4) أنظر أعلاه الحاشية، رقم 2.

(5) انظر أعلاه الحاشية، رقم 3.

(6) أبو البقاء الكفوي: الكليات القسم الرابع ص 59 مادة قصص.

شفوياً يتمثل في إثارة الحماسة والحمية في جيوش المسلمين[7]. ثم صارت الحلقات تنعقد في المسجد حول «القاص» يعظ الناس مرغِّباً أو مرهِّباً. ومهما تكن الاختلافات بشأن أول من بادر إلى مثل ذلك النشاط[8]. فالثابت أنه تطور على مرّ الزمان وأفاد هو الآخر من تطور فن الخطابة والبلاغة من جهة، واقترن بالزهد من جهة أخرى، وكان ذا صلة لا تنكر بالجدل العقائدي فيما بين المسلمين وبينهم وبين سائر الأمم وأصحاب الملل والنحل حول القضايا المطروحة على ضمائرهم. وليس من باب الصدفة أن كان الحسن البصري مثلاً صاحب حلقة في مسجد البصرة.

ولقد كانت مهمة القاص تتطلب من صاحبها اقتناعاً مبدئياً بما يفعل ويقول[9] فكان يعسر أحياناً التمييز بين الناسك والزاهد والقاص لاجتماع تلك الصفات أحياناً في الشخص الواحد[10]، بل إن كثيراً ممن اشتهروا بزهدهم ونسكهم وورعهم إنما بلغوا من المنزلة ما بلغوا بفضل خطبهم في المساجد.

كما كانت مهنة القاص تتطلب الاتصاف بما ينبغي أن يتوفر لدى كل خطيب أي مقدرة خطابية وبلاغية. فهذا الفضل بن عيسى الرشاقي مثلاً من المعدودين في الفصحاء[11]، وكذلك يزيد بن أبان الرقاشي وهو «من أصحاب أنس والحسن (أي البصري) وكان يتكلم في مجلس الحسن وكان زاهداً وعابداً وعالماً فاضلاً وكان خطيباً وكان قاصاً مُجيداً»[12].

---

(7) يفرد الجاحظ قسماً للقصاص في البيان والتبيين، ج 1 بداية من ص 367. وانظر «شارل بلاّ»: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ترجمة إبراهيم كيلاني ص 158-167. «القصاص والوعّاظ البصريون».

وانظر مثلاً الثعلبي: عرائس المجالس ص 4 في الترغيب في الدين والترغيب عن دنيا الملوك، وص 264 في قصة العنقاء في إثبات القضاء والقدر، وص 35 في التذكير بالموت.

(8) يذهب «شارل بلاّ» في كتابه المذكور آنفاً إلى أن هذا النشاط إنما ظهر عقب ما جدّ من الفتن بين المسلمين زمن عثمان وعلي، ويذكر بعضهم أن تميم الدارمي استأذن الخليفة عمر بن الخطاب في ذلك (وكان تميم نصرانياً أسلم في سنة 9هـ) فأذن له بعد أن كان رفض طلبه أولاً.

(9) لا سيما أنه لم يكن يأخذ على ذلك أجراً وإنما كان عمله احتساباً. ثم صار القاص بعد ذلك موظفاً رسمياً من موظفي الدولة الإسلامية بعدما نظم العباسيون خطبة الجمعة، انظر شارل بلاّ ص 60ـ الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء ص 160.

(10) جمع بعضهم بين القصص والقضاء «وإن أول قاض بمصر سليمان التجيبي (ت 38هـ) جمع القصص إلى القضاء وتفرغ للقصص» شارل بلاّ: المرجع السابق، ص 158.

(11) هو القائل: «سل الأرض فقل من شق أنهارك وغرس أشجارك وجنى ثمارك فإن لم تجبك حواراً اجابتك اعتباراً»، البيان والتبيين، ج 1، ص 308، وكان عمرو بن عبيد وهشام بن حسان وأبان بن أبي عثمان يأتون مجلسه.

(12) البيان والتبيين، ج 1، ص 308.

ولا شك أن الاهتمام بالقُصاص من حيث نشاطهم وثقافتهم وجمهورهم والظروف والملابسات الحافة بجميع ذلك من شأنه أن يلقي مزيداً من الأضواء على دورهم وعلى وظيفتهم في المجتمع الإسلامي بصفتهم نوعاً أو أنواعاً من «المثقّفين» ومن حملة المعرفة وناقليها إلى جمهور المسلمين المترددين على المساجد. فلقد كان من بينهم العلماء المتضلعون في شؤون الدين لا سيما البصريون منهم من أمثال من ذكرنا[13]، وكانت حلقاتهم مسرحاً لفنون من الجدل العقلي[14] وكان منهم من دون ذلك منزلة حتى لقد اقترنت منزلة القاص الاجتماعية في وقت ما بمنزلة القرّاد[15] كما كان منهم القصاص الظرفاء والرصناء حتى لقد صار لقب قاص لقباً مستهجناً عند بعضهم[16].

ورغم أن منزلة القاص كانت رفيعة في وقت ما[17]، فإن منهم من كان في رأي بعض «العلماء» والمتصوفة متهماً في دينه وسلوكه وأقرب إلى العامة والجهال والمشعوذين، يقولون ما لا يفعلون فقد جاء رجلٌ ابن سيرين وقال له: «رأيت كأن اللؤلؤ المنثور ينتثر من فمي فجعل الناس يأخذون منه ولا آخذ منه شيئاً. قال: أنت رجل قاص تقول ما لاتعمل»[18] ولذلك حذر بعضهم من القصص والقصاص[19].

---

(13) الحسن البصري في مسجد البصرة. ويزيد بن أبان الرقاشي وابن اخيه الفضل بن عيسى الرقاشي وموسى بن سيار الأسواري ـ البيان والتبيين، ج 1، ص 367.

(14) راجع مجالس الحسن البصري والقصة التي تروي عن نشأة الاعتزال.

(15) «فإن زلزلاً يكايدني مكايدة القصاص القرّادين» كتاب التاج المنسوب إلى الجاحظ ص 40. انظر أيضاً حديث سكر الشطرنجي «وكان أحق القصاصين وأحذقهم بلعب الشطرنج» كتاب الحيوان، ج 4، ص 146.

(16) يذكر أن الخشّاب البغدادي وكان إماماً في علم العربية كثيراً ما يقف في حلق القصاص والمشعوذين وإن طلبة العلم كانوا يأتون مجلسه فلا يجدونه فليم على ذلك: «ما الذي يحملك على الوقوف بهذه المواقف الرذيلة». فقال: لطالما استفدت من هؤلاء الجهال فوائد كثيرة تجري في ضمن هذيانهم معانٍ غريبة لطيفة ولو أنا وغيري أردنا أن نأتي بها ما استطعنا ذلك». ابن الأثير: المثل السائر استشهد به الطاهر لبيب في مجلة «المستقبل العربي»، العدد العاشر سنة 1987 ص 10. ونفيد من هذا النص أن القاص بمنزلة المشعوذ وأنه يعد في العامة من حيث منزلته الاجتماعية.

(17) يذكر المسعودي في مروج الذهب ما يلي: «كان من أخلاق معاوية أنه يؤذن في اليوم والليلة خمس مرات. كان إذا صلى الفجر جلس للقاص حتى يفرغ من قصصه ثم يدخل فيؤتى بالمصحف فيقرأ جزءه» مروج: ج 3 ص 220 ط شارل بلاّ.

(18) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص 233.

(19) «قال سيدنا علي رضي الله عنه: من حدث بحديث داود على ما يرويه القصاص جلدته مائة جلدة» أبو البقاء الكفوي: الكليات القسم الثالث، ص 266. وكتب السيوطي كتاب: تحذير الخواص من أكاذيب القصاص، ط القاهرة 1361هـ.

ولا شك أن من أسباب التحامل على القصاص ما اتهم به بعضهم من قبول الأحاديث التي تعتبر ضعيفة وتساهلهم في تضمين تفاسيرهم أساطير يهودية ونصرانية وغيرها. ومن أشهر ما دوِّن في موضوع قصص الأنبياء ما كتبه الثعلبي[20] والكسائي[21] وابن كثير فيما بعد.

ورغم ما رُمِيَ بِهِ القصاص وما لقيه نشاطهم وصادفته كتبهم أحياناً من عدم الرضى ولا سيما من الرسميين حافظي «العلم» المترفعين عن العامة، فإن مصنفاتهم لهذا السبب بالذات أعمال إبداعية قيِّمة ينبغي تصنيفها في «الأدب»، تنفس فيها الخيالُ الجماعي الشعبي معبراً من خلال شبكات رمزية، وأسهم في بناء عالم من الدّلالات لا بدّ أنه قد اضطلع بوظيفة جوهرية في صلب الأمة الإسلامية.

إن قصة مثل قصة بولوقيا - ونحن واجدوها في قصص الثعلبي وفي ألف ليلة وليلة في آن، ولهذا دلالته الخاصة على تفاعل الأجناس أجناس الخطابات والكتابات - أو أسطورة ذي القرنين الباحث عن عين الخُلْد لتجسم شخصيات نموذجية وقيماً وآمالاً وأحلاماً ومخاوف محلية وعالمية إنسانية في آن ندرك من خلالها تلك الأبعاد التي رأينا أن الأسطورة تنطوي عليها ألا وهي الصعيد النفسي الفردي والثقافي الجماعي والإناسي الأنثروبولوجي.

---

(20) أبو إسحاق أحمد بن محمد بن ابراهيم الثعلبي النيسابوري الشافعي توفي في المحرم من سنة 427هـ: وله تفسير: «الكشف والبيان عن تفسير القرآن» و«عرائس المجالس في قصص الأنبياء» المسمى أيضاً نفائس العرائس ويواقيت التيجان في قصص القرآن. اعتمدنا ط بيروت مكتبة الثقافة د.ت.

(21) ابو بكر (أو ابو الحسن او أبو عبدالله) محمد بن عبدالله (ابو عبدالملك أو حسن) بن محمد الكسائي صاحب كتاب بدء (أو خلق) الدنيا وقصص الأنبياء - اعتمدنا ط ليزنبرج.

(22) قارن بما كان يوجد لدى السومريين والبابليين وكان لهم جنس بين النص الديني والنص الأدبي. قاموس الأساطير. . . إشراف ايف بونفوا ص 229.

5 ـ كتب الأخبار والأنساب وتاريخ العرب القديم:

لقد ظهرت مدونات الأخبار والأنساب وتاريخ العرب القدامى في عهد متأخر نسبياً بالقياس إلى كتب التفسير والحديث والسيرة والمغازي، وفي بيئة جغرافية وثقافية هي البيئة العراقية وفيها بغداد حاضرة الخلافة العباسية(*). وقد يعسر على الدارس أن يصنف الإخباريين أو النسابين أصحاب هذه الكتب في باب بعينه أو اختصاص لأنهم كانوا من ذوي الاهتمامات العديدة يوم كانت المعارف متمازجة ولم تتمخض فنوناً واضحة المعالم والحدود. وتلك صيرورة عملية المعرفة وتبدأ عامة ثم يكون التخصص ثم تعود المعارف فتلتقي في حركة جامعة واحدة بين مختلف مجالاتها فتشكل المعرفة المتكاملة. ولعل أبرز مثال على ذلك أن أشهر علماء اللغة مثل أبي عمرو بن العلاء أحد القراء مؤسس مدرسة البصرة في النحو[1] وأبي عبيدة معمر بن المثنى الراوية الحجة والمرجع في ما يتصل بأخبار الجاهلية أشعارها وأخبارها[2] والمفضل الضبي[3] وابن الاعرابي[4] وحماد الرواية[5] وإليهم ترجع أقدم الروايات المتصلة بما بلغنا عن عرب الجاهلية و«كانوا يجيدون إجادة لا مثيل لها لغة الأعراب مطّلعين على أساطيرهم وأخبارهم وأنسابهم»[6].

أما الأسباب الداعية إلى الاهتمام بهذه المادة الإخبارية فعديدة يعود بعضها إلى ما كان يقتضيه منهج المحدثين والمفسرين من اعتماد الشعر الجاهلي وأخباره حجة، ويعود بعضها الآخر إلى الصراعات الاجتماعية فيما بين العرب من جهة والمتعصبين عليهم من

(*) عن حركة التدوين عامة، انظر على سبيل المثال ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية. وريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي ـ (ترجمة ابراهيم كيلاني)، المجلد الأول والقسم الثاني، ص 107-150.

(1) أبو عمر بن العلاء (ت 154) يذكر الجاحظ أن. . . عامة أخباره كانت عن أعراب أدركوا الجاهلية ـ البيان والتبيين، ج 1، ط هارون 1948.

(2) أبو عبيدة معمر بن المثنى ـ يذكر أنه ترك مائتي كتاب ـ انظر الفهرست، ص 53-54، ووفيات الأعيان، ج 4، ص 329. وينسب الخطيب البغدادي إلى المرزباني قوله: «من أراد أخبار الجاهلية فعليه بكتب أبي عبيدة»، تاريخ بغداد، ج12، ص 55.

(3) هو أبو عبدالرحمان المفضل بن محمد بن يعلي الضبيّ من فحول الكوفة في الرواية ومن تلاميذه ابن الأعرابي والفراء وخلف الأحمر وأبو زيد الأنصاري البصري. توفي بالكوفة حوالي سنة 170 وهو صاحب «المفضليات» وله قصص مع الأصمعي.

(4) ابن الأعرابي: أبو عبدالله محمد بن زياد. من أصل بدوي سكن الكوفة ودرس بها توفي سنة 231هـ.

(5) حمّاد الرواية «أحد علماء الكوفة المشهورين» (ت 156). ويذكرون أنه كان عديم التشدد في الرواية ولذلك كان «تعجبه الأسطورة ويهوى النادرة التي يبدع خلقها» بلاشير، المرجع السابق، ص 134.

(6) بلاشير، المرجع السابق، ص 128.

الشعوبية من جهة أخرى فضلاً عن نزعة البداوة التي ظهرت في وقت ما كردٍّ فعل على الطابع الفارسي في الدولة الإسلامية، فقد أورد الجاحظ على سبيل المثال خبراً عن يماني فخر على خالد بن صفوان في حضرة المهدي وهو ساكت «فقال المهدي: ومالك لا تقول؟

قال: وما أقول لقوم ليس فيهم إلا دابغ جلد وناسج برد وسائس قرد وراكب عرد (أي حمار) غرقتهم فأرة وملكتهم امرأة وَدَلَّ وعليهم هدهد» ملمحاً في آخر كلامه إلى بلقيس ملكة سبأ وطريقة الكاهنة المرأة شبه الأسطورية التي اطلعت من خلال الحلم والزجر على الغيب وتنبأت بخراب سد مأرب[7].

وكان الإخباريون يعتمدون الرواية الشفوية عن الأعراب وأحياناً بعض الكتب المدونة يعودون إليها عند الحاجة. ومن المؤسف أن ما تعدده كتب الطبقات من مؤلفات أولئك العلماء صار في حكم المعدوم أو لم يصلنا منه إلّا النزر اليسير[8]. والذي يعنينا في هذا البحث أنه قد داخلت تلك المادة الإخبارية، التي تم تناقلها مشافهة جيلاً بعد جيل، كثير من التحويرات عن قصد أو بدون قصد لا سيما وقد بات من المقرر المعلوم أن الحادثة التاريخية ولا سيما التي تتعلق بالأفراد قد لا تظل حية في ذاكرة الجماعة أكثر من قرن أو قرنين لأن الذاكرة الجماعية تعمل عملها على أساس الاحتفاظ بالأصناف النموذجية لا الفردية وبالنماذج العامة لا بالشخصيات التاريخية[9].

وتعد كتب الأنساب ضمن هذا الصنف من المدوَّنات مصدراً أساسياً من مصادر تاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام. لأهميّة الدم في المجتمعات القديمة[10] ولدى العرب في الجاهلية ثم في ظل الإسلام. لذلك كان للقبيلة نسّابتها[11] ويذكر بعضهم أن القبائل العربية في القرن الأول من الهجرة كانت لديها كتب تجمع أنسابها وأخبارها وأشعارها[12]. وتزايد الاهتمام بجمع الأنساب وتدوينها لا سيما في القرنين الثاني والثالث مع ظهور التآليف الجامعة لأنساب العرب والخاصة بنسب قريش.

---

(7) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج ٤، ص 151. وانظر عن بلقيس وعن طريقة الكاهنة أسفله الفصل السادس: أساطير العرب الباقية.

(8) منها أيام العرب لأبي عبيدة وهو مبثوث في نقائض جرير والفرزدق، ط ليدن 1908-1909.

(9) ميرسيا إلياد: ص 58 Aspects du Mythe.

(10) أنظر أعلاه أسباب التدوين السياسية والاجتماعية والتمصير وديوان الجند والصراع على السلطة وعبدالعزيز الدوري: كتب الأنساب وتاريخ الجزيرة العربية ضمن «مصادر تاريخ الجزيرة العربية» ج 1، ص 129-141.

(11) انظر الهمداني: الإكليل، ج 1، ص 70-71 و 111.

ويتصدر محمد بن السائب الكلبي (ت 146هـ)[13] وابنه هشام مكانة مرموقة ضمن مجموعة هؤلاء الإخباريين الذين إليهم يعود الفضل في حفظ تلك المادة لمّا اشتد اهتمام علماء العراق بها فكان الأول مصدراً للثاني وعنهما أخذ المتأخرون[14].

وأبرز ما خلفه لنا هشام بن محمد بن السائب الكلبي في النسب كتابه «جمهرة النسب» وهو كتاب شامل في أنساب العرب أخذه عن أساطين النسابين الذين عاشوا في صدر الإسلام وفيه[15] يقول: «أخذت نسب قريش عن أبي صالح وأخذه أبو صالح عن عقيل بن أبي طالب وأخذت نسب كندة عن أبي الكناس الكندي وكان أعلم الناس وأخذت نسب معدّ بن عدنان عن النخّار بن أوس العذري وكان أحفظ الناس ممن رأيت وسمعت به. وأخذت نسب إياد عن عدي بن رثاث الإيادي وكان علاماً بإياد»[16].

وعلى ذلك الكتاب عوّل أهل العلم بالأنساب ومنهم أبو عبدالله مصعب بن عبدالله المصعب الزبيري وهو من آل عبدالله بن الزبير، وكان عالماً بالأنساب ثقة على ما يروي وهو صاحب كتاب «النسب الكبير» و«نسب قريش»[17] وابن حزم صاحب «الجمهرة».

ولعل كتاب «الأصنام» أثمن ما خلّفه لنا أبو المنذر هشام بن الكلبي عن أصنام العرب وأوثانهم قبل الإسلام وعليه عوّلنا في استخراج عديد المعلومات العقائدية والأسطورية[18] بل هو على حد علمنا أول كتاب مفرد لمثل هذا الغرض ولئن ألّف بعده في الموضوع نفسه[19] فلم تصلنا منه إلا العناوين. وما يدل على ذلك ويؤكده أن أمهات الكتب التي

---

(12) ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص 163-164.

(13) هو من كبار علماء الكوفة. كان يجلس للحديث والرواية والتفسير. اتهمه أهل السنة بأنه من الروافض أو السبئية أو المرجئة ورموه بالكذب. ذكرنا أن له تفسيراً للقرآن. الشهرستاني: الملل والنحل، ص 64. وابنه أبوالمنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي (ت 204، هـ 9. ولد بالكوفة وسكن ببغداد زماناً عدّ له صاحب الفهرست أكثر من مائة وخمسين ومؤلفاً منها جمهرة النسب وكتاب الأصنام. انظر ترجمته في الفهرست ط فلوغل، ص 95 وما بعدها ودائرة المعارف الإسلامية الجديدة، ص 516-517، ج 7.

(14) يستشهد بها ابن عبد ربه في العقد، ج 3، ص 260، ط 1359/1940 في كتاب اليتيمة في النسب وفضائل العرب. والنويري في «نهاية الأرب في فنون الأدب» وعن كتب النسب عامة يحسن مراجعة: و. كاسكل: ط ليدن 1966.

(15) ابن النديم: الفهرست، ص 95.

(16) المصدر نفسه، ص 95.

(17) حققه ليفي بروفنصال ط 3، مصر، دار المعارف.

(18) الفرق بين صنم ووثن أن الأول معمول من خشب أو ذهب أو فضة على صورة إنسان والثاني من حجارة. عن ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 53.

(19) انظر مثلاً البيان والتبيين للجاحظ، ج 1، ص 52 - 124 - 126 - 129 - 137 - 142 والجزء الثاني ص 154.

صنفها كبار المؤرخين تعتمد عليه وتروي عنه[20].

ومن كتب الأخبار التي صنفت في تاريخ المدائن «تاريخ مكّة» لأبي أحمد بن محمد بن الوليد بن عقبة بن الأزرق (ت 219؟). إلا أن ما وصلنا عنه إنما هو ما وصلنا بالعنوان نفسه عن حفيده أبي الوليد محمد بن عبدالله الأزرقي (ت بعيد 244هـ). والجزء الأول من «أخبار مكة» حافل بروايات تتصل بالجاهلية وتعود إلى عهود سحيقة من تاريخ الوثنية العربية. فعلى سبيل المثال، يصادف مطالعها أن مكة بنتها الملائكة ثم بناها آدم ثم العمالقة ثم جددتها جرهم ثم بعدها قريش[21]. كما يجد أخباراً عن بداية عبادة الأصنام وأسطورة أساف ونائلة عن عمرو بن لحي السيد الكاهن أول من نصبها حول الكعبة وعن أصل الحجر الأسود وقصة نزوله من السماء ثم رفعه زمن الطوفان وإيداعه جبل أبي قبيس وعن مختلف شعائر الحج الجاهلي.

وخلاصة القول إن أبرز ما وصلنا من نصوص مدونة سواء تعلق بالمغازي والأخبار والأنساب ليمدنا بمعلومات قيمة عن العرب قبل الإسلام إلا أن معظم ما لدينا هو عن شمال الجزيرة ووسطها. ومن حسن الحظ أن قد حفظ لنا بعض الإخباريين معلومات قيمة عن عرب الجنوب من بينهم ابن هشام صاحب السيرة وكتابه من أهم المصادر عن الوثنية العربية[22] وعبيد بن شرية الجرهمي اليمني الذي استقدمه معاوية من موطنه ليحدثه بأخبار من مضى[23] والهَمْدَاني العالم الجغرافي المشهور (ت 334هـ)[24].

= والحيوان، ج 1، ص 33-36، والجزء الثالث ص 65، والجزء الرابع ص 132، والخامس 163، والثامن ص 12.

(20) من الذين ألفوا في الأصنام الجاحظ. وقد ذكر ذلك في بداية كتاب الحيوان ولكنه لم يصلنا وقد أخذ عنه الدميري في حياة الحيوان الكبرى مادة «القرش» في حرف القاف. انظر مقدمة كتاب الأصنام لابن الكلبي تحقيق زكي ص 23.

(21) انظر: أخبار مكة، ص 62 و96. تحقيق رشدي الصالح ملحس. دار الأندلس إسبانيا.

(22) وقد اعتمد ابن هشام على وهب بن منبه وعلى مرويات عن محمد بن السائب الكلبي، انظر مثلاً التيجان ص 132 و189 و213، ط حيدر آباد الدكن الهند كما اعتمد على ابن مخنف لوط بن يحيى الأسدي (مثلاً ص 180) ومن الأساطير فيه قصة ذي القرنين مع الخضر، ص 81-93 ويأجوج ومأجوج وبلقيس وسليمان والجن 151.

(23) انظر ترجمته أعلاه ـ سامر معاوية بن أبي سفيان وخلف لنا كتاب موسوماً بـ «أخبار عبيد» وهو مجموعة من الأسمار حدث خلالها معاوية عن أخبار عاد ولقمان الحكيم وجرهم وكيف هاجرت من اليمن إلى شمال الجزيرة وعن تبّع الحميري وينتهي كتابه الحامل لسمة الحديث الشفوي بخبر عن طسم وجديس وما جدّ بينهما من صراع بسبب جور عمليق وكان على ما يروى يفترع كل عروس قبل أن يدخل بها زوجها.

(24) الهمداني (أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني المشهور بابن الحائك توفي بسجن صنعاء. وهو =

إن كتاب «التيجان في ملوك حِمْيَرْ» و«أخبار عبيد بن شرية» و«الإكليل في أنساب حمير وأيامها» أعمال متكاملة من حيث تصويرها لماضي اليمن المجيد بحضارته الزراعية المتطورة وممالكه ومحافده[25] وشخصياته التاريخية أو شبه الأسطورية مثل لقمان صاحب النسور[36] وذي القرنين[27] وعمرو بن عامر مزيقياء الذي خرب سدّ مأرب على ما يروي الرواة في عهده «وكان ملكاً متوجاً كاهناً» وأن الوفاة حضرته وله من العمر 400 سنة وعن طريفة الكاهنة وشق وسطيح اللذين تكهنا بقرب ظهور الإسلام. ولذلك عددناها من أهم مصادرنا.

6 ـ كتب التاريخ العامة:

لا شك أن أسباب تدوين كتب التاريخ العامة منذ القرن الثالث الهجري عديدة وليس همنا أن نحصيها عدداً. (فمنها تراكم المادة التاريخية أو شبه التاريخية التي ذكرنا، ومنها كتب السيرة والمغازي وأخبار العرب وأنسابهم وملوكهم)، ومنها أسباب سياسية حضارية ربط العرب خلالها بين حاضرهم المجيد آنذاك وماضيهم التليد وكانوا فاعلين في التاريخ آخذين بزمام المبادرة منه. ومنها أسباب معرفية ناشئة عن اتساع في الرؤية رافق امتداد آفاق العرب المسلمين باتساع أكناف المملكة الإسلامية.

وهكذا، فإن اتساع الرؤية في الزمان كان من دواعي الاهتمام بالحضارات القديمة عامة، وبماضي العرب الموغل في القدم بوجه خاص بل انصرف اهتمام بعضهم إلى وصف الحاضر منها ـ لا سيما حاضر بعض البلدان التي فيها ما فيها من العجائب والغرائب ـ ضمن اهتمامات أشبه ما تكون باهتمامات علماء الأنثروبولوجيا[28]. وتذكرنا بما اشترط ابن خلدون على المؤرخ معرفته من «طبيعة العمران» وما يندرج فيها من

= صاحب «الإكليل في أنساب حمير وأيام ملوكها» في 10 أجزاء المطبوع منها حسب علمنا اثنان فقط هما الأول والثامن.

(25) المحافد: القصور، لحفود الناس حولها وقصدها إياها (عن الهمداني) ومنها قصر غمدان وفي الإكليل ج 8، ص 6-7. «وأن طائراً حدد موقعه بأن أخذ القران من البنّائين وطار به وقرّ في حرث وشُيِّد القصر في ذلك الموضع. وهي قصة تذكرنا ببناء مسجد «المدينة».

(26) الهمداني: الإكليل، ج 8، ص 212 و 213.

(27) المرجع السابق، ووهب به منبه: التيجان في ملوك حمير، ص 83-126.

(28) أمثال المسعودي في «مروج الذهب» أو البيروني في «الآثار الباقية عن القرون الخالية».

«طبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال»[29].

لقد كان أبو مِخْنَف لوط بن يحيى (ت 157هـ)[30] من الأوائل الذين بادروا إلى تأليف كتب مفردة في بعض الأحداث التي وقعت في تاريخ الإسلام «حتى اقتفى من جاء بَعْدَهُ أثره ونهج منهجه»[31] وأخذ عنه إلا أن أعظم ما صنف من كتب التاريخ العام كتاب أبي جعفر بن جرير الطبرى (224 أو 225 ت 31هـ)[32] «تاريخ الرسل والملوك»[33] وفيه يتناول تاريخ الخليقة منذ البدء إلى أيامه. وتتمثل أهمية هذا الأثر في ما حشد فيه صاحبه من مادة إخبارية ضخمة جمعها من مصادر ضاع أكثرها، ناهجاً فيه ـ من تاريخ الهجرة النبوية إلى أيامه ـ منهج الحوليات سالكاً مسلك علماء الحديث من إثبات السند، موردا الروايات المختلفة من الخبر الواحد مختاراً بعضها أحياناً ومفضلاً إياه على ما سواها[34]، وهو في ذلك مصور للتاريخ من وجهة نظر «أهل السنة» وقد حفل تاريخ الطبري بعديد من الأساطير لا سيما في القسم الذي أرّخ فيه لأحداث لم يشهدها مما له صلة بـ«قصص الأنبياء» أو قصة بدء الكون والخليقة. ومن المؤرخين الذين ألفوا تاريخاً عاماً إلى أيامهم تناولوا فيه فترة ما قبل الإسلام أحمد ابن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب واضح الكاتب[35] (ت 278هـ). ويشتمل كتابه على معلومات مفيدة عن أديان العرب وحكّامهم وأزلامهم وشعرائهم وأسواقهم[36] نتعرف من خلالها على بعض أصنام العرب وأصل وجودها ببلاد

---

(29) المقدمة: ص 45 ط بيروت 1967.

(30) كان أبوه رئيس أزد العراق المتشيعين لعلي وبعضهم يعد قصصه التاريخية تعبيراً عن وجهة نظر الكوفيين والعراقيين. ياقوت: معجم الأدباء، ج 6، ص94، ط مارغوليوث ـ دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة، ج 1، ص 782 مقال صالح آل علي. ابن النديم: الفهرست ص 93 ط فلوغل).

(31) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (الترجمة العربية)، ج 3، ص 36.

(32) انظر ترجمته أعلاه ـ التفسير والأساطير. يسميه جولد تزيهر «أبو التاريخ الإسلامي» قياساً على هيرودوت أبي التاريخ اليوناني. انظر مذاهب التفسير الإسلامية، ص 107.

(33) يسمي أيضاً أخبار الرسل والملوك.

(34) انظر أسفله: أساطير الخلق مثلاً وكيف يختار رواية بعينها لحصول الإجماع بشأنها.

(35) ينتهي به إلى أيام الخليفة العباسي المعتمد (بويع بالخلافة سنة 256) ويبدو من ثنايا الكتاب أن صاحبه شيعي. فهو يورد على سبيل المثال الحديث المشهور عند الشيعة بحديث غدير خم ومفاده أن النبي أوصى بعلي بعده وليا. انظر تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 5، ط صادر 1960.

(36) تاريخ اليعقوبي، ج 1، ص 245 وما بعدها. وفي الإكليل ج 8، ص 6-7 «أن طائراً هو الذي حدّد موقعه بأن أخذ المقران من البنائين وطار به وقر في حرث وشيد القصر في ذلك الموضع». وهي قصة تذكرنا ببناء مسجد «المدينة»، عند مبرك الناقة.

العرب وتلبية القبائل في موسم الحج قبيلة قبيلة ومن شأنه المساعدة على تصوير الإطار العقائدي الأسطوري الذي نبحث عن إعادة بنائه.

ويطول بنا الأمر لو رمنا استعراض المصادر التاريخية المشتملة على أساطير أو على مواد أسطورية والمؤلفة بداية من القرن الثالث ولا سيما في القرن الرابع وما تلاه. إلا أن ما لفت انتباهنا عند تصفحنا لما تيسر لنا العثور عليه منها محاولين استقراء مادتنا مصنفات المسعودي (ت 347هـ)[37] نخص بالذكر منها «أخبار الزمان ومن أبادهم الحدثان من الأمم الماضية والأجيال الخالية» و«الممالك الداثرة» و«مروج الذهب ومعدن الجوهر» وما يشتملان عليه من مادة أسطورية ضخمة حفظها لنا ناقلاً ضمن حديثه عن الأمم القديمة.

أما أخبار «الزمان» فحافل بأساطير الخليقة والجن وقبائلهم[38] وقصة المغامرة البشرية على وجه الأرض بدءاً بآدم وحواء وبلبل الألسن في بابل[39] وقصة عاد ونوح وعناق[40] وشق وسطيح[41] بالإضافة إلى أساطير أخرى طريفة تفسّر أصل الطيب والجوهر مثلاً.

وأما «مروج الذهب» فموسوعة تاريخية جغرافية أدبية. وهو أوفى مادة من السابق لا سيما بالنسبة إلى تاريخ العرب القديم والقبائل البائدة مثل ثمود وطسم وجديس أو قريبة العهد من الإسلام مثل جرهم وخزاعة أو بناء البيت ثم أخبار اليمن وأنساب ملوك الشام من اليمن وغسّان وأخبار البوادي من العرب ودياناتهم وما يؤثر من أقاويلهم في الغيلان

---

(37) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي (نسبة إلى الصحابي عبدالله بن مسعود). بغدادي المولد. رحل إلى أهم حواضر الإسلام على غرار علماء الحديث وإلى فارس والهند وسيلان والصين والشام وغيرها. الفهرست ص 154، وياقوت: معجم الأدباء، ج 5، ص 147-149، وبروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج 3، ص 56-57.

ويرجح بعضهم أن المسعودي من الشيعة الإمامية. وليس هذا بالغريب إذا نظرنا إلى نسبة (أبو الحسن علي بن الحسين) أو آثاره ومنها «رسالة في إثبات الوصية لعلي بن أبي طالب» مكتبة النجف آبادي 15/7 طهران، 1320 و«رسالة في أحوال الإمامة» مكتبة النجف آبادي (عن بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج 3، ص 58-59. ويذهب مفيد محمد قميحة في تقديم طبعة بيروت 1986 لمروج الذهب مذهباً غريباً ويرى أنه كان من المعتزلة (التقديم) رغم أنه علق على موقف المسعودي من الجاحظ فسر «وكتب الجاحظ مع انحرافه المشهور» بانحرافه عن الإمام علي بن أبي طالب (التقديم). انظر كذلك مجلة المورد العدد 3 المجلد 8 سنة 1979.

(38) أخبار الزمان، ص 33-37.

(39) المصدر نفسه، ص 104.

(40) المصدر نفسه، ص 104-117.

(41) المصدر نفسه، ص —117-123

والهواتف وأخبار الكهان والعنقاء وخلق الخيل من ريح الجنوب وما إليها مما يشكل مادة أسطورية أو أخباراً تاريخية شبه أسطورية[42].

7 ـ كتب العقائد والأساطير:

لقد سبق أن رأينا في بداية هذا البحث أن الأسطوري يتسلل إلى الخطاب الإيديولوجي بحكم الواقع، أي بحكم أن خصائص الخطاب الإيديولوجي شبيهة بخصائص الخطاب الأسطوري ولا سيما من خلال تشكيل رؤية دينية أو أسطورية أو فلسفية للكون بدءاً ونهاية إطارها مطلق الزمان. فالإيديولوجيا ـ والإيديولوجيا الدينية ـ تتنزل مثل الأسطورة على أنها «مطلق» يحدد وعي الجماعة قولاً وفعلاً ويسهم في تماسكها وفعاليتها، وكانت تلك وظائف الأساطير لدى الشعوب القديمة مع بعض الفوارق. ولذلك، فلا تكاد بعض كتب العقائد ـ أي كتب الملل والنحل وعلم الكلام ـ السنية والشيعية وغيرها تخلو من أساطير الخلق أو من أساطير الكواكب أو من أساطير الكائنات اللامرئية فضلاً عمّا يسمى بالملاحم أي الأساطير ذات الصلة بنهاية الكون.

من ذلك أن الشهرستاني[43] والبغدادي[44] وغيره قد احتفظوا لنا بنصوص فنية صادرة عن خيال مبدع وفكر أسطوري، فيها تصوير رائق لخلق الكون وصورة الكون الأسطورية[45]. كما احتفظ لنا إخوان الصفاء في رسائلهم بفلسفة متكاملة[46]، وخلف لنا داعي الدعاة الفاطمي الخامس باليمن علي بن الوليد وغيره من أئمة الشيعة[47] بصور فذة عن الخلق الإبداعي النوراني أو الروحاني السابق للخلق الأول الجسدي وعن آدم الكوني وتأثير الكواكب والأدوار والقرانات ضمن رؤية فلسفية أسطورية للكون لا تخلو من عمق

---

(42) الجزءان الأول والثاني من ط بيروت 1966 ومن طبعة بيروت 1986.

(43) انظر كتابه: الملل والنحل.

(44) انظر كتابه: الفرق بين الفرق.

(45) انظر الفصل الموالي: أساطير الخلق والأصول.

(46) أنظر على سبيل المثال: الرسالة الجامعة ضمن الجزء الأول. ورسالة تداعي الحيوان على الإنسان ضمن ج 1.

(47) انظر مثلاً كتاب الهفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي رواية عن جعفر الصادق. و«الذخيرة في الحقيقة» لعلي بن الوليد المتوفى سنة (612هـ) ورسائل أحمد حميد الدين الكرماني (ت 411هـ) ورسالة المبدء والمعاد للحسين بن علي بن محمد بن الوليد (ت 677) ضمن مجموعة من ثلاث رسائل إسماعيلية مع ترجمتها إلى الفرنسية بعناية هنري كوربان.

ومن رمزية تكاد بعض صورها تذكرنا بالجليديات الأولى ضمن تصور للزمان يختلف عما نجده في كتب أهل السنّة[48].

8 ـ كتب الأدب والموسوعات والمعاجم:

سواء انطلقنا من مفهوم الأدب الضيق أي الإنشاء والإبداع أو من معناه الواسع وتدخل ضمنه المعارف ومنتجات الفكر والثقافة، فالأساطير موجودة إما في شكل رموز وصور وأخبار وخرافات أو نبذ الفكر من أساطير كبرى تلاشى بعضها ولم يبق منها سوى شذرات هي التي أسميناها بنى أسطورية أو مفردات أسطورية.

بل إن بعض الموسوعات مثل كتاب الحيوان للجاحظ أو مروج الذهب للمسعودي وحياة الحيوان الكبرى للدميري أو عجائب المخلوقات للقزويني ونهاية الأرب للنويري وحتى تفسير الأحلام الكبير لابن سيرين تستوي وقواميس اللغة العربية في أنها قد كانت لنا مصادر نفيسة استقينا منها نصوصنا، أو مراجع ثمينة لأنها كانت ذاكرة الجماعة وحافظة تاريخنا ومنتجاته الأسطورية والعقلانية على حد سواء، بل إن بعضها كان يصطرع فيه الفكران والخطابان العقلاني والأسطوري ضمن عملية البحث عن المعرفة[49]، وكان لا بد من اعتمادها مصادر ومراجع في آن لا سيما أننا نتناول في بحثنا ـ ولا بأس من التذكير بذلك ـ أساطير «مثقفة» مهذبة هي بعد نتاج عقلنة وتأويل لا أساطير شعب بل تاريخ.

---

(48) انظر أمثلة على ذلك ضمن الفصلين الثاني والثالث وراجع بعض النصوص الأصول ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية.

(49) انظر مثلاً على ذلك الفصل الخامس: أساطير الكائنات اللامرئية ومختلف فضاءات المعيش والمكتوب التي تأوي إليها الأساطير.

خاتمة: استنتاجات واختيارات منهجية:

يمكن القول بعد استقرائنا لمظان بحثنا من خلال المدونات التي وصلتنا، في كتب التفسير ومجاميع الحديث وكتب المغازي وقصص الأنبياء أو في كتب الأخبار والأنساب والتواريخ العامة وكتب العقائد والملل والنحل، وأخيراً في الموسوعات الأدبية والمعاجم اللغوية، أنها تشتمل على مادة أسطورية متفرقة أشتاتاً في تضاعيف اللغة العربية ومختلف الخطابات التي وصلتنا عن الرواية الشفاهية مدة من الزمان وعن طريق التدوين والكتابة وهي نوع من «العقلنة» لأنها تثبت الخطاب في المكان والزمان وترسم له حدوداً وملامح.

وما كنا لنؤكد على ظروف التدوين وملابساته، لولا أن لها انعكاسات بعيدة المدى هي في صميم بحثنا عن نشأة الأساطير وتولدها وتحولها عبر تنقلها بين الأمم من جهة وعن نهج التعامل معها من جهة أخرى. ولا شك عندنا أن تدوين ما وقع في الجاهلية أو في صدر الإسلام قد تعرض بعد مدة من حدوثه إلى ما تعرض إليه من تغيير أو تحوير بسبب «التباعد» إما في الزمان أو في المكان. فالذاكرة الجماعية تختلف عن ذاكرة الفرد لأنها تدمج الفردي في العام أي في شكل نموذج أو نمط أو مثال، فتختزل بذلك التاريخ ولا تقيم له وزناً أو اعتباراً. ويترتب عن هذه الخاصية أن انتقال الأساطير مشافهة عملية تعاد فيها صياغة المادة الكلامية أو الملفوظة عن وعي أو عن غير وعي. فلئن كان الراوي عامة ـ شأنه في ذلك شأن المؤرخ أو المحدّث ـ وسيطاً أو ناقلاً، فإنه مع ذلك يعيد بوجه من الوجوه إنتاج «الواقع» أو يصوغ الواقع في نص مكتوب أو مقول[1]. ولذلك فنحن واجدون روايات أو تنويعات عديدة من الأسطورة الواحدة حتى ليتسنى أحياناً تتبعها آنياً وزمانياً. لكن عمل الراوي ليس مطلقاً بل هو مقيد بجملة من الضوابط هي جمهوره والقانون اللغوي و«الأدبي» والرمزي الذي عنه يصدر.

وتستند الذاكرة الجماعية في عملها، ألا وهو حفظ التراث واختزانه، على التكرار. وكل رواية هي دوماً إعادة صياغة وإعادة بناء وقرار بالاحتفاظ برواية دون أخرى وبهذا العنصر منها أو ذاك، أو منع لها من التداول وحكم عليها بالتلاشي والاندثار، وكذا تقييدها بالكتابة[1].

---

(1) مطاع صفدي: التاريخ المختلف ـ الفكر العربي المعاصر، عدد 43 شباط 1987، ص 7-8.

(2) أنظر أمثلة عن ذلك عند اليونان ذكرها ميرسيا إلياد في: مظاهر من الأسطورة، ص 59.

وبسبب جميع ما ذكرنا، فإن عملية التدوين والكتابة هي مبدئياً عقبة أمام التحول اللامتناهي الذي يمكن أن يحدث للأساطير لو أنها ظلت في صورتها الشفوية. وعلاوة على ما ذكرنا، فإن الذاكرة الجماعية إذ تحتفظ بمادة أسطورية ما فإنها (أي تلك المادة) تشكل «وعياً أسطورياً» يكون هو نفسه كالرحم المولّد لأساطير أخرى تماماً، كما أن اللغة ومعرفة قوانينها الصرفية والنحوية واختزانها في دماغ كل فرد من أفراد المجموعة يترتب عنه إنشاء عدد لا متناه من الاستعمالات المخصوصة.

كما أننا ننطلق في نهج التعامل مع المواد الأسطورية التي وصلتنا على النحو الذي ذكرنا من اعتبارين أساسيين: أولهما أننا نتصدى - خلافاً لليفي ستروس مثلاً - لدراسة «أساطير مثقفة»[3] أو مهذبة، ونعتبر مختلف ما مرت به من الوسائط وما لذلك من أثر في تشكيل المعنى وصياغة الدلالة، وثانيهما أنه لا وُجودَ تبعاً لذلك لنص أصلي وآخر غير أصلي أو غير واضح وأن الأسطورة جماع رواياتها مبنىً ومعنى.

وعليه، فإن دراستنا لها ينبغي أن تتم على نحو نعتبرها معه أشبه بسلسلة من الترسبات أو مجموعة من الطبقات بعضها فوق بعض لتكونها من عناصر متعددة ومتنوعة ربما تعود إلى أزمنة متعاقبة. فقد تدلنا أسطورة من الأساطير على أصل أمر من أمور الجاهلية أو بدايات الإسلام كما قد تخبرنا عن مشاغل الأمة حول مسألة أو مجموعة من المسائل في وقت متأخر[4].

وصفوة القول من هذا الفصل إن جميع ما سبق أن رأينا من الاعتبارات بشأن حقيقة الأساطير يحملنا على اعتبارها نمطاً من أنماط التعبير غير المباشر «نسيج وحده» ولا يمكن الاستعاضة عنه بسواه - تماماً كما أن الشعر ليس طريقة من الطرق أو أسلوباً من الأساليب نعبر به عما يمكن أن نعبر عنه في أي شكل آخر - وإنما هو رؤية أخرى للواقع بل ربما بناء لواقع آخر مقابل له يصل الحاضر بالماضي والمستقبل كما تفعل الأسطورة السياسية المستخفية في الإيديولوجيا ويمكن أن نستشف من خلاله خصائص التفكير الأسطوري وعمله متوالاً أو رحماً مولداً للأساطير.

ورغم أن مختلف ما استعرضنا من تعريفات الأسطورة يدل على صعوبة تحديدها

(3) بالمعنيين: كقولنا ثقف الرمح أي قومه وكقولنا الثقافة والمعرفة.

(4) انظر قصة خلق آدم وكيف تركزت حولها مجموعة من القضايا الأخلاقية والسياسية (النبوة والإمامة)، والفلسفية.

وحصرها حتى لكأن الأساطير غدت أقل وضوحاً لدى الباحثين المعاصرين مما كانت لدى الأوائل لصعوبة تخليص «الأسطورة» مما ليس إياها، فإنه يدل أيضاً على أننا في الحقيقة إزاء وجهات نظر مختلفة إلى الظاهرة نفسها أو إزاء أوجه مختلفة منها. فالدال الأسطوري يتجلى في صور شتى. وقد يكون في شكل سردي أي في شكل حكاية أسطورية ولكنه قد يرد ضمن «وحدة دالة» أخرى في صلب خطابات متنوعة تنتمي إلى منظومات رمزية وتعبر عن «تصورات جماعية» مثل النصوص المقدسة وكتب الشعائر والطقوس والقصائد الملحمية وكتب التاريخ والقصص البطولية مثلما قد يرد في كتب الأمثال وفي الشعر صوراً ورموزاً معبرة عن نماذج أصلية[5].

وسواء أكانت الأسطورة في شكل سردي أو في سُنّة (Code) أخرى، أو في شكل نتف ومتفرقات هي سمات أسطورية، فإن هذا الأمر يشكل صعوبة لا يدركها من يعمل على مجاميع أسطورية في شكل جاهز (شفوياً كان أو مكتوباً) وإنما يدركها من يحتاج إلى استخراج تلك الوحدات الكبرى التي هي الأساطير أو الوحدات التي دونها ومن مستوى آخر. وهي التي تقتضي منا اعتماد مبدأين منهجيين من مكتسبات البنيوية اللسانية من جهة والفكر الجدلي من جهة أخرى: أولهما مبدأ الكلية (العلاقة بين الجزء والكل). والثاني مبدأ الإدماج (إدماج الجزء في الكل) وينجر عنهما مبدأ ثالث نستعين به عند التحليل والتأويل هو البحث عن الانسجام.

فلا سبيل في اعتقادنا إلى فَهْم الأسطورة منعزلة فضلاً عن بعض الوحدات الأسطورية، ولا يكون لها أي معنى إلا متى اعتبرنا النظام الذي فيه تندرج أي إذا ربطناها بقريناتها ضمن مجموعة أسطورية واحدة، تماماً كما أن الوحدة الأسطورية ـ سواء أسميناها وحدات أو مفردات أسطورية ميثمات أو غيرها ـ ليس لها من معنىً إلا داخل وحدة أكبر منها هي الأسطورة. والمجموعة الأسطورية نفسها قد لا تجد معناها إلا ضمن وحدة أكبر منها. وهذا ما يتيح لنا نقلة منهجية هامة، فبدل أن نهتم بـ «الأسطورة»، وما أكثر الاختلافات بشأن تحديدها، ننقل مجال اهتمامنا إلى «الأساطير» أو «الأسطوريات» أي مجاميع الأساطير (Mythologies)[6]. باعتبارها خطاباً أسطورياً كبيراً يضم في آن واحد

---

(5) انظر مقدمة معجم الرموز Dictionnaire des Symboles Ed Robert Laffon/ Jupiler 1982، ص V-XXXII. وهو من عمل: Jean Chevalier et Alain Gheerbrant.

(6) وهذا بالضبط ما فعله كلود ليفي ستروس في آخر أطوار دراساته. لقد بدأ بالأسطورة والنظر في بنيتها في (الأنثروبولوجيا البنيوية) ثم انتهى إلى الاهتمام بمجاميع الأساطير كما قلناه آنفاً.

أساطير بأتم معنى الكلمة و«بنى الأسطورة» في خطابات قد لا تُعدّ مبدئياً من الأساطير وآنذاك يمكن ربط بعضها بسبب من بعض واستخراج «الكون الأسطوري عند العرب».

إنّا لا نتعصب لمنهج من المناهج مخلصين له الدين، ولا نسعى إلى التوفيق بين النظريات كلفنا ذلك ما كلفنا أو الوقوف منها موقفاً توفيقياً أو انتقائياً يفصلها عن جذورها الفلسفية والتاريخية. كما لا نرى أية فائدة في فرض النظريات والقواعد على مادة التحليل فرضاً جامداً، بل لا بد في اعتقادنا أن يكون منهج عملنا نتيجة جدل بين المادة والمنهج لأن الظواهر دائماً أكثر تنوعاً من أن نحصرها ضمن إطار معين مهما كان. فللأساطير والأنظمة الرمزية عامة أبعاد عدة. ومن التعسف أن نقلصها فنجعلها معبرة إما عن حقائق نفسية فقط أو عن «وظيفة اجتماعية» لا غير، مجردين إياها من جميع أبعادها الرمزية أو عن «كليات بشرية» (Universaux) تتجلى من خلال الفكر الأسطوري، أو أن نعمد إلى فصلها عن مراجعها كما في التحليل البنيوي فنعتبرها نصاً مغلقاً. بل إن بعض المناهج، لكونها نابعة من وجهات نظر مختلفة، هي في الحقيقة متكاملة تكامل النظريات النفسية والاجتماعية والأنثروبولوجية، وهو ما يفرض على الباحث عدم إقصائها وهكذا نتجنب الوقوع في التجزئة التي لا تربط الجزء بالكل وفي الكليانية التي ترد كل شيء إلى تفسير عام واحد يذوب فيه الخاص.

وإذن، فلا مناص من الاستعانة بجميع مكتسبات العلوم الإنسانية وما تتيحه للباحث من مفاهيم نظرية ومن مناهج تطبيقية. فبذلك يتكامل التفسير الاجتماعي على أساس عدم وجود قطيعة بين دائرة الفرد ودائرة المجتمع، ويجد المنهج البنيوي مكانه باعتباره صالحاً لمرحلة الوصف ولا بد منها ضمن عملية التحليل والتأليف والتأويل، ويساعدنا فقه اللغة أي الألسنية التاريخية والفيلولوجيا على تبين طبقات دلالية قد تكون كامنة في صلب اللغة ويساعدنا علم النفس ومعرفتنا بالأنماط الأصلية وبرموز الأحلام وهي «رموز اجتماعية» (بمعنى أنها ثقافية) على حل الرموز الأسطورية على أساس جدل الفردي والجماعي والعام والخاص.

لكن لسائل أن يتساءل أية نظرية في التأويل Herméneutique سنعتمد خلال بحثنا هذا؟ وكيف سنفيد عملياً من المناهج المذكورة في صلب عملية تأويل متكاملة؟

إن الألسنية قد ألغت مفهوم المعنى التقليدي بإلغائها صورة اللغةً وفيها مجرد قائمة من المصطلحات ـ المعنى الحقيقي / والمعنى المجازي. فمعاني الدلائل اللغوية تتقوم من

«قيمتها التمييزية» Valeur distinctive فيما بينها ومن علاقاتها مع سائر الوحدات التي من نفس المستوى في اللغة، إذن فالمهم ليس الوحدات في ذاتها بل في ما تقيمه بينها من العلاقات.

أما نظريات التأويل فقد استفادت من هذه المكتسبات اللسانية الحديثة ومن غيرها وصارت تنظر إلى المعنى داخل النص لا على أساس أنه معطىً مسبق ونهائي كما كان الشأن في التصورات القديمة المستندة إلى صاحب النص ولكن على أساس أنه جماع عناصر ثلاثة هي الأثر وصاحبه وقارئه.

فليس للنص في حد ذاته معنىً في المطلق وإنما هو أداة لإنتاج معانٍ تنشأ من العلاقات بين العناصر المكونة له. والمعنى حاصل جهد وعمل ونتيجة تركيب وتأليف يقوم به قارىء في وضعية ما وله ثقافة ما وإحساس ما. ولذلك قد يكون للنص من المعاني بقدر ما له من قرّاء وبقدر ما أُودع فيه من طاقة رمزية وإيحائية ليست بالضرورة ما أراد صاحبه وقصد إليه.

وإذن، فبدل القول بالمعنى الواحد صرنا نقول بتعدد المعاني وهو رأي يستند إلى موقف فلسفي من نسبية الحقيقة، ويصدق هذا أكثر على الأساطير لأن الوحدات المكونة لها رموز تستند إلى وحدات لغوية لها بعد دلالاتها المعجمية ولها أيضاً ديناميتها الخاصة وتطورها عبر التاريخ نظراً إلى أنها قد كانت تعبيراً عن تجارب وجودية سابقة متراكمة. ولذلك، قد يستدعي الرمز والصورة، بفعل تداعي الخواطر، معانٍ عدة جمة وفي آن واحد لما نعلمه عن طبيعة الرمز ومنطقه ووظيفته.

الفصل الثاني

أساطير الخلق والأصول



مقدمة:

إن الاهتمام بمبادىء الكون وسائر الموجودات والإنسان لهو من القضايا القديمة التي طرحت وما تزال في ضروب من الخطاب متعددة مختلفة هي الخطاب الفلسفي والخطاب العلمي والخطاب الأسطوري. فهو السؤال المحوري الذي تبنى عليه حركة الاستفهام الفلسفي[1]، والقضايا المسماة عند الحكماء بمبحث الوجود (الأنطولوجيا). وهو في العلوم الحديثة من المجالات التي يهتم بها علماء الإناسة (الأنثروبولوجيا) وعلماء الإحاثة (الباليونتولوجيا). أما في قديم الزمان فنجد صداه لدى كثير من الشعوب التي خلفت لنا تراثاً منقوشاً أو مكتوباً شأن مصر القديمة الفرعونية أو بلاد الرافدين (من سومريين وبابليين) أو فلسطين أو الهند أو بلاد اليونان. وكان ذلك الاهتمام مجسداً في صورة أساطير تتناول أصل الكون جملة أو تفصيلاً وما فيه من مختلف الكائنات، وكيف ظهرت إلى الوجود أو أصل عادة من العادات أو مؤسسة من المؤسسات أو حتى ما هو أبسط من ذلك أي سبب تسمية مكان أو جبل أو مدينة أو يوم وما إليها.

وإذن، فإن أساطير الخلق والتكوين تتنزل ضمن أساطير الشعوب القديمة منزلة مرموقة لما لها من صلة بالفكر والفعل أو بالعلم والعمل لاسيما وقد كانت أنموذجاً ومثالاً لسائر أساطير مبادىء الأشياء إما من حيث صيغتها أو من حيث وظيفتها وعلاقتها بالشعائر وسائر مظاهر حياة البشر.

---

(1) ماكس لورو (Max Loreau):

La Philosophie comme construction nécessaire du Mythe d'origine in LE TEMPS DE LA Réflexion, 1980, p.315-339.

ولم يشذ العرب سواء قبل ظهور الإسلام أو بعده، عن هذه القاعدة رغم صعوبة القطع في بعض الحالات بنسبة أسطورة ما أو مجموعة من الأساطير بسبب هجرتها في الآفاق وتنقلها عبر مختلف أشكال التواصل بين البشر[2] وبسبب تفاعلها في حالي النشأة والاقتباس مع الهيئة والنسيج الفكري والثقافي الذي تكون فيه مع ما يطرأ عليها أثناء النقل والرواية والسبك من تغيير بفعل المخيلة الجماعية في المواقف والسياقات المتعددة المتماثلة والمتباينة حتى تعبر عن حقيقة جديدة أو متجددة[3].

فقد احتفظت لنا عديد المصنفات من التفاسير وقصص الأنبياء وكتب التاريخ والأدب إمّا بأساطير تصف خلق الكون وترتيبه وهيئة الأرض والسماء، أو بنتف أو شذرات خاطفة توجز في وصف الأحداث وتعاقبها وتختصر الجزئيات والتفاصيل اختصاراً. ونحن نرجّح أن الروايات القصيرة كالتي نجدها مثلاً عند الطبري بأسانيدها ومختلف صورها كانت النواة الأولى للروايات الطوال التي أصبحت تتردد في الآثار المتأخرة ولا سيما بداية من القرن الرابع وما يليه، غُفلا من الإسناد، وعلى أنها «من الأخبار المشهورة والمأثورة» والتي إن هي إلا صورة تأليفية نواتها ما ذكرنا من الأخبار القصار. وليس همنا، كما قلنا ذلك آنفاً، البحث عن رواية أصلية «صحيحة» محتملة تفرعت عنها سائر الروايات كما أن سابق تحديدنا للأسطورة من وجهة نظرية وعملية يقتضي استقصاء ما يمكن العثور عليه من مختلف رواياتها وعدم استبعاد أية رواية إلا إذا كانت مجرد تكرار لأخرى.

وبناءً على أن قصة الخلق كانت تكتسب دلالاتها الخاصة من خلال تمايز الروايات بعضها عن بعض ثم من خلال مدى تميزها عن سائر الأساطير التي تنسب إلى الشعوب القديمة وكانت لها مصدراً أو منوالاً، فإن هذا الفصل بالذات من بحثنا يقتضي المقارنة منهجياً داخلياً أي من خلال جدل تلك النصوص طويلها وقصيرها في ما بينها، وهذا بعد أول. وخارجياً أي من خلال جدلها مع ما كان رائجاً لدى اليهود والنصارى من أساطير «أهل الكتاب» لا سيما ما اصطلح على تسميته بالإسرائيليات منها، وقد استقى قسم منها

---

(2) انظر: ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 576-580 وكراب: Genèse de la Mythologie، ص 312 وهوك (Hook): Middle Easteарn Mythology، ص 13.

(3) انظر: مثلاً قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس أسطورة ذي القرنين أو رحلة بولوقيا.

(4) انظر فصل «الأساطير اليهودية» ومنها أساطير الخلق. وفراس سواح: مغامرة العقل الأولى وقد عقد فيه مقارنة بين الإصحاحين الأول والثاني من سفر التكوين و«الإينوما إيليش»، ملحمة الخلق البابلية.

لا بأس به من معين أساطير السومريين والبابليين والكنعانيين[4]. وقد مكننا الجمع بين الروايات الطويلة والقصيرة من تأليف «روايات جامعة» أو روايات أمهات، لا على أساس التسلسل الزماني ولا على أساس الانتقاء والتفضيل ولكن على أساس اعتبار جميعها «خطاباً أسطورياً» يندرج ضمن نظام أسطوري[5] هو الذي يربط بين الجزء والكل وهو الذي يمكّن من تأويل كليهما على الرغم من الفروق والاختلافات والتناقضات.

وقد انطلقنا من ثلاث روايات طوال أساسية أو جامعة اعتبرناها أمهات واتخذنا كلًّا منها مرجعاً لمثيلاتها وقريناتها من الطوال والقصار أو حتى من الشذرات التي تمثل أساطير بأتم معنى الكلمة أو حكايات أسطورية إلا أنها لا تخلو من سمة أو سمات أسطورية تنعت فعلاً أو ذاتاً ضمن عملية الخلق لأنها أكمل ما عثرنا عليه من حيث وفرة العناصر وتعدد السمات الأسطورية ومن حيث كثرة اطرادها في تراثنا المكتوب ـ وذلك دليل قاطع على أن «الرقابة الاجتماعية» قد سمحت بتداول تلك الروايات[6].

أما الرواية الجامعة الأولى، فهي أسطورة تتردد في المصادر السنية[7] وهي فيها لا على أنها أسطورة. وهذا طبيعي، فلا أساطير إلا أساطير الآخرين. ونجدها ضمن ثلاثة مجالس من قصص الأنبياء للثعلبي النيسابوري (427هـ) هي «مجلس في صفة خلق الأرض» و«مجلس في ذكر خلق السماوات وما يتصل به» و«مجلس في قصة آدم عليه الصلاة والسلام».

أما الثانية، فهي رواية شيعية تنسب إلى علي بن أبي طالب. أوردها المسعودي بنصها بعد رواية سنية منسوبة إلى ابن عباس وتختلف عن الأولى اختلافاً بيّناً لا سيما في جمعها بين خلق الكون وخلق الإنسان وترتيب المخلوقات والغاية التعليمية الواضحة من خلال الانقلاب الذي يطرأ على السرد[8] في آخرها فإذا هي إلى الخطبة السياسية أعلق وبالدعوة السياسية الدينية ألصق.

---

(5) نستعمل هذا المصطلح بمعنى منظومة من الأساطير أو ميثولوجيا.

(6) وهو أمر يذكرنا بمفهوم الإجماع.

(7) اعتمدها عبدالمعين خان في أطروحته ولم يحللها كما ينبغي. وضمّنها مصطفى الجوزو منتخباته من الأساطير والخرافات العربية مقتصراً على القسم الأول منها أي المتعلق بخلق الكون.

(8) المسعودي: مروج الذهب، ج 1، ص 31-32 ينقلب السرد إلى تمجيد لأهل البيت ودعوة إلى التمسك بولايتهم.

أما الرواية الثالثة، فمتأخرة ومن مصدر «شعبي»[9] وقد رجح لدينا بعد النظر أنها تؤلف على نحو ما بين الروايتين السنية والشيعية شكلاً، مع إغراق واضح في الخيال عند وصف خلق الكون بما فيه ولا سيما خلق آدم. فقد مزجت بين خلق الكون وخلق الإنسان مثلما هو الشأن في الرواية الشيعية ولكن ذلك كان في سياق تكريس رؤية للخليقة مستمدة من تصور للتاريخ. أما الروايات القصيرة منها فهي الأخبار المبثوثة في طيات كتب التفسير والقصص والتاريخ والأدب والمنسوبة إلى كعب الأحبار وأبي هريرة وابن عباس وابن مسعود ووهب بن منبه وابن اسحاق. وإذا انطلقنا من أسطورة الخلق برواياتها المتعددة واتخذنا الرواية السنية من عرائس المجالس «أسطورة مرجعاً» معتبرين ما سواها بمثابة متممات لها، سواء في ذلك لدينا الطويلة منها والقصيرة، ودون أن نعد هذا الترتيب ترتيباً تفضيلياً، أمكننا أن نتناول منها جوانب متعددة هي التالية: الأسطورة من حيث هي قصة فيها وقائع وأحداث «وشخصيات»[10]، ومن حيث هي سرد أي طريقة تُرْوى بها تلك الوقائع والأحداث وتعرض، وثالثاً من حيث أنها تقدم لنا رؤية للعالم وكيف نشأ وعلى أيّ نسق وترتيب ثم ما هو موقع كل عنصر ضمن سائر العناصر، ونعني من ذلك بالخصوص تصورهم للسماء أو السماوات وتصورهم للأرض أو الأرضين السبع.

ولما كانت قصة الكون في ما عثرنا عليه من النصوص موزعة في بعض الأحيان إلى قسمين كبيرين وأن الحديث فيها عن خلق الإنسان يشغل آخر مرحلة من عملية الخلق بل يشكل قسماً عظيماً يمكن أن يكون قائم الذات، اعتبرنا أساطير الخلق مشتملة على قسمين كبيرين أو وحدتين دالتين كبريين هما خلق الكون وخلق الإنسان ولنا عنهما أساطير «درامية» أي حدثية وتتصل بهما صورة أسطورية عن الكون بسماواته السبع وأراضيه السبع أيضاً وما تشتمل عليه كل منها[11].

ويجدر بنا أن ننبه إلى أن الأسطورة المرجع التي منها انطلقنا هي التي أملت علينا

---

(9) دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبدالرحيم بن أحمد القاضي ط التجاني المحمدي. تونس مطبعة المنار.

(10) نستعمل هذا المصطلح بالمعنى القصصي.

(11) بعض النصوص تفصل بين خلق الكون وخلق الإنسان وبعضها يجمع بينهما مثل أسطورة الخلق الشيعية كما ذكرنا.

المنهج الذي تبلور لدينا من خلال معالجة الأساطير عامة وأساطير العرب خاصة، ومن وجهتين نظرية وتطبيقية. فلنبدأ باستعراض وصفي للنصوص قبل أن نعمد إلى قراءتها قراءتين الأولى وصفية زمانية بمعنى أننا نستعرض ضمنها أساطير الخليقة من حيث جريانها في مجرى الزمان والثانية آنية تأليفية ننظر من خلالها إلى جميع تلك المادة بصفتها نظاماً أسطورياً جامعاً.

1 ـ أساطير خلق الكون:

1.1 ـ الأسطورة المرجع 1:

«روت الرواة بألفاظ مختلفة ومعانٍ متفقة أن الله تعالى لما أراد أن يخلق السماوات والأرض خلق جوهرة خضراء أضعاف طباق السماوات والأرض. ثم نظر إليها نظرة هيبة فصارت ماء.

ثم نظر إلى الماء فغلا وارتفع منه زبد ودخان وبخار وأرعد من خشية الله. فمن ذلك اليوم يرعد إلى يوم القيامة. وخلق الله من ذلك الدخان السماء. فذلك قوله تعالى: ﴿اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ أي قصد إلى خلق السماء. وخلق من ذلك الزبد الأرض.

فأول ما ظهر من الأرض على وجه الماء مكة. فدحا الله الأرض من تحتها فلذلك سميت أم القرى يعني أصلها. وهي قوله تعالى: ﴿وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾.

ولما خلق الله الأرض كانت طبقاً واحداً ففتقها وصيّرها سبعاً. وذلك قوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا﴾.

ثم بعث الله تعالى من تحت العرش ملكاً فهبط إلى الأرض حتى دخل تحت الأرضين السبع فوضعهما تحت عاتقه إحدى يديه في المشرق والأخرى في المغرب باسطتين قابضتين على قرار الأرضين السبع حتى ضبطهما.

فلم يكن لقدميه موضع قرار فأهبط الله تعالى من أعلى الفردوس ثوراً له سبعون ألف قرن وأربعون ألف قائمة وجعل قرار قدمي الملك على سنامه.

فلم تستقرّ قدماه فأحدر الله تعالى ياقوتة خضراء من أعلى درجة من الفردوس غلظها مسيرة خمسمائة عام فوضعها بين سنام الثور إلى أذنه فاستقرت عليها قدماه، وقرون ذلك الثور خارجة من أقطار الأرض وهي كالحسكة تحت العرش ومنخر ذلك الثور في البحر فهو يتنفس كل يوم نفساً. فإذا تنفس مد البحر وإذا ردّ نفسه جزر البحر.

ولم يكن لقوام الثور موضع قرار فخلق الله صخرة خضراء غلظها كغلظ سبع سماوات وسبع أرضين فاستقرت قوائم الثور عليها. وهي الصخرة التي قال لقمان لابنه ﴿يَا بُنَيَّ

إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللهُ ـ الآية﴾ روي أن لقمان لما قال له هذه الكلمة انفطرت نفسه من هيبتها ومات وكانت آخر موعظته.

فلم يكن للصخرة مستقر، فخلق الله تعالى نوناً وهو الحوت العظيم واسمه «لوتيا» وكنيته «بلهوت» ولقبه «بهموت»، فوضع الصخرة على ظهره وسائر جسده خال.

قال: والحوت على البحر والبحر على متن الريح والريح على القدرة وثقل الدنيا وما عليها حرفان من كتاب الله تعالى. الجبار كوني فكانت. فذلك قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا أَمْرُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾.

«وقال كعب الأحبار: إن إبليس تغلغل إلى الحوت الذي على ظهره الأرض فوسوس إليه وقال له: أتدري ما على ظهرك يا «لوتيا» من الأمم والدواب والشجر، والجبال وغيرها؟ لو نفضتهم أو ألقيتهم عن ظهرك أجمع لكان ذلك أريح لك. قال: فهمّ «لوتيا» أن يفعل ذلك فبعث الله تعالى إليه دابة فدخلت في منخره فوصلت إلى دماغه. فعجّ الحوت إلى الله تعالى منها فأذن الله لها فخرجت. قال كعب الأحبار: فوالذي نفسي بيده إنه لينظر الله إن همّ بشيء من ذلك عادت كما كانت. وهذا الحوت الذي أقسم الله به فقال: ﴿نَ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُون﴾.

ثم قالوا: إن الأرض كانت تتكفأ على الماء كما تتكفأ السفينة على الماء فأرساها الله تعالى بالجبال وذلك قوله تعالى: ﴿والْجِبَالَ أَرْسَاهَا﴾ وقوله تعالى: ﴿والْجِبَالَ أَوْتَاداً﴾. وقوله تعالى: ﴿وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾ ـ يعني لكيلا تتحرك بكم.

«قال علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه: أول ما خلق الله الأرض عجت وقالت يا ربّ يجعل عليّ بني آدم يعملون عليّ الخطايا ويلقون عليّ الخبائث. فاضطربت فأرساها الله تعالى بالجبال فأقرها وخلق الله جبلاً عظيماً من زبرجدة خضراء خضرةُ السماء منه يقال لَـهُ جبل قاف فأحاط بها كلها وهو الذي أقسم الله به فقال: ﴿قَ والْقُرْآنِ المَجِيد﴾.

«وقال وهب: إن ذا القرنين أتى على جبل قاف فرأى حوله جبالاً صغارا.

فقال له: من أنت؟

قال: أنا قاف.

قال: فأخبرني ما هذه الجبال التي حولك؟

فقال هي عروقي: فإذا أراد الله أن يزلزل أرضاً أمرني فحركت عرقاً من عروقي فتزلزل الأرض المتصلة به.

فقال يا قاف أخبرني بشيء من عظمة الله تعالى. فقال إن ورائي أرضاً لمسيرة خمسمائة عام من جبال الثلج يحطم بعضها بعضاً. ومن وراء ذلك جبال من البرد مثلها لولا ذلك الثلج والبرد لاحترقت الدنيا من حر جهنم. قال زدني. فقال إن جبريل عليه السلام واقف بين يدي الله تعالى ترعد فرائصه فيخلق الله من كل رعدة مائة ألف ملك وهم صفوف بين يدي الله تعالى منكسو رؤوسهم لا يؤذن لهم في الكلام إلى يوم القيامة فإذا أذن الله تعالى لهم في الكلام قالوا لا إله إلا الله وهو قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ والمَلَائِكَةُ صَفّاً لَا يَتَكَلَّمُونَ إلاَ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَانُ وقَالَ صَوَاباً﴾ يعني لا إله إلا الله».

تشتمل هذه الأسطورة المرجع 1.1 على غرض أساسي هو تصوير خلق الكون/الأرض. وفيها غرض ثان لا يقل عن سابقه أهمية ألا وهو تصوير هيئة الكون وعلى أي شيء استقرت الأرض بعد الخلق. وعلاوة على ذلك فهي تضم أساطير ثانوية فرعية تعليلية إما من قبيل تعليل تسمية مكة بأمّ القرى، أو بيان سبب ظاهرة طبيعية مثل المد والجزر أو الزلزال أو أسطورة جبل قاف الذي معدنه زبرجدة خضراء والمحيط في تصورهم بالدنيا.

وتحتوي أخواتها من الروايات 2.1 و3.1 و4.1 على جانب ممّا في الأسطورة المرجع 1.1، إلا أنها تختلف معها في بعض الجوانب إما بالزيادة أو بالنقص أو بالتحويل:

أما في رواية المسعودي عن ابن عباس 2.1 مثلاً فلنا تصور لظهور الخليقة كيف تم وتوزيع للمخلوقات على مختلف أيام الأسبوع وتعليل لتسمية يوم الجمعة واستعراض لكل طبق من طباق السماوات السبع ومن أي معدن جبل. إلا أنها خالية من أحد العناصر الأسطورية التي هي الثور الأسطوري الحامل للملك في الأسطورة المرجع 1.1 وهي تبعاً

(12) عن الثعلبي: عرائس المجالس، ص 3-4-5.

لذلك خالية من تفسير ظاهرة المد والجزر تفسيراً أسطورياً وأن المتسبب فيه تنفس الثور أو ردّه النفس.

أما رواية المقدسي 3.1[13] فتشتمل على أحاديث متضاربة تنسب إلى ابن عباس وأخرى إلى وهب بن منبه وعبدالله بن سلام عنوانها «ذكر قول الإسلام في المبادىء»، وفيها كيف نشأ الكون ومبدأ جميع الكائنات[14]. كما تشتمل على ما ينسب إلى وهب من أخبار تصور الكون وعلى أي شيء استقرت الأرض عندما خلقت «وكانت تكفّأ مثلما تكفّأ السفينة» وجميع العناصر الأسطورية التي في الرواية 1.1 بما في ذلك الثور والحوت. كما أنها تفسر المد والجزر التفسير الأسطوري الذي رأينا وتتعرض إلى أسطورة جبل قاف وتفسّر في خاتمة المطاف نهاية العالم وأن الحوت والثور هما المتسببان فيها ثم تقدم لنا صورة وصفية للكون.

أما رواية الدميري (4.1) عن وهب فليس فيها إلا مقطع سردي يروي صورة الكون وكيف استقر بعد قلق مع اختلاف طفيف عن سابقاتها يتصل بالصخرة التي استقرت عليها قدماً الملك وبتسمية الثور ويدعى «كيوثا» وهي تسمية لم نعثر عليها في سائر الروايات.

الأسطورة 2.1

بخلاف الأسطورة السابقة وقد وردت في كتاب من كتب قصص الأنبياء للعظة والاعتبار فإن هذه الرواية وردت في موسوعة أدبية هي مروج الذهب للمسعودي بعد رواية تشبه الرواية الأولى إما بسبب عدم اقتناع من المسعودي بها أو إيراداً لمختلف الروايات على ما يقتضيه التأليف قديماً.

«ذكر عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) أن الله تعالى حين شاء تقدير الخليقة وذرء البريّة وإبداع المبدعات. نصب الخلق في صور كالهباء قبل دحو الأرض ورفع السماء، هو في انفراد ملكوته وتوحد جبروته. فأساح نوراً من نوره وقبساً من ضيائه، فسطع.

(13) المقدسي: البدء والتاريخ، ج 1 وج 2 الفصل 6 في ذكر ابتداء الخلق والفصل 6 «في ذكر اللوح والقلم والعرش والكرسي والملائكة والصور والميزان والحوض والأعراف والثواب والعقاب والحجب وسدرة المنتهى».

(14) من المفيد أن نذكر أن المقدسي لا يقبل جميع ما ذكر من الروايات ويتحفظ عن سوقها ويعلق على ما يحكى عن وهب بقوله «وزعم بعضهم» (ج 2 ص 49) وزعم وهب (ج 2 ص 49)، ويتردد في قبولها معلقاً: «فإن صحت فما خلقها على الله بعزيز وإن لم تكن من اختراع أهل الكتاب وتزوير القصاص فكلها تمثيل وتشبيه والله أعلم»، (ج 2 ص 50).

ثم اجتمع النور في وسط الصور الخفية: فوافق ذلك صورة نبينا محمد ﷺ. فقال الله عز وجل من قائل: أنت المختار المنتخب، وعندك مستودع نوري وكنوز هدايتي من أجلك أسطح البطحاء وأمرج الماء وأرفع السماء وأجعل الثواب والعذاب والجنة والنار وأنصب أهل بيتك لك هداية وأوتيهم من مكنون علمي ما لا يخفى عليهم دقيق ولا يغيب عليهم خفي وأجعلهم حجتي على بريتي والمنتهين على قدرتي ووحدانيتي.

ثم أخذ الله سبحانه الشهادة بالربوبية والإخلاص بالوحدانية، فبعد أن أخذ ما أخذ من ذلك شاب ببصائر الخلق انتخاب محمد وآله وأراهم أن الهداية معه والنور له والإمامة في أهله تقديماً لسنة العدل وليكون الاعذار متقدماً.

ثم أخفى الله الخليقة في غيبه وغيّبها في مكنون علمه، ثم نصب العوالم وبسط الزمان ومرج الماء وأثار الزبد وأهاج الدخان. فطفا عرشه على الماء فسطح الأرض على ظهر الماء وأخرج من الماء دخاناً فجعله السماء. ثم استجابهما إلى الطاعة فأذعنتا بالاستجابة. ثم أنشأ الله الملائكة من أنوار أبدعها وأرواح اخترعها وقرن بتوحيده نبوة محمد ﷺ. فشهرت في السماء قبل مبعثه في الأرض.

فلما خلق الله آدم أبان الله فضله للملائكة وأراهم ما خصه به من سابق العلم من حيث عرفهم عند استنبائه إياه أسماء الأشياء. فجعل الله آدم محراباً وكعبة وباباً وقبلة، أسجد الله الأبرار والروحانيين الأنوار.

ثم نبه آدم على مستودعه وكشف له عن خطر ما ائتمنه عليه بعد أن سماه إماماً عند الملائكة فكان حظ آدم من الخير بمستودع نورنا.

ولم يزل الله يخبيء النار تحت الزمان إلى أن فضل محمداً في طاهر القنوات فدعا الناس ظاهراً وباطناً وندبهم سراً وإعلاناً واستدعى عليه السلام التنبيه على العهد الذي قدمه إلى الذرء قبل النسل فمن وافقه قبس من مصباح النور المتقدم اهتدى إلى سره واستبان واضحة أمره ومن أبلسته الغفلة استحق السخط.

ثم انتقل النور إلى عزائزنا ولمع مع أئمتنا فنحن أنوار السماء وأنوار الأرض فبنا النجاة ومنا مكنون العلم وإلينا مصير الأمور وبمهدينا تنقطع الحجج خاتم الأئمة ومنقذ الأمة وغاية النور ومصدر الأمور. فنحن أفضل المخلوقين وأشرف الموجودين وحجج رب العالمين.

فليهْنَ بالنعمة من تمسك بولايتنا وقبض على عروقنا.

هذا ما روي عن أبي عبدالله جعفر بن محمد عن محمد بن علي عن علي بن الحسين عن الحسين بن علي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب[15].

تتناول أسطورة الخلق الشيعية[16] المنسوبة إلى علي بن أبي طالب تصوير «تقدير الخليقة وذرء البرية وإبداع المبدعات»[17]. وتدل بنيتها والمصطلحات المستعملة فيها والقضايا المطروحة على أنها تحمل سمة الأثر الخطابي الشفوي كما تدل على أنها قد سطّرت في مرحلة متأخرة تقارن على الأقل اكتمال المذاهب واتضاح معالمها واستقرار مبادئها.

فقصة الخلق فيها مختلفة عن قصة الخلق السنّية اختلافاً بيّنا. ذلك أنها خالية من بعض العناصر الأسطورية التي رأينا مثل الحوت والثور والكمكم والملك الحامل للأرض تحت عاتقه، وإن لم تخل مع ذلك من تصوير أسطوري/ لا تاريخي لخلق الكون وسائر المبدعات لا سيما مبدأ الخلق ثم أطواره وأنه كان في البَدْءِ خلقاً أولاً على أساس التقدير والإضمار والإخفاء. عقبه خلق ثان جسماني فيه خلق آدم وتبوأ منزلة تختلف عن المنزلة التي تنزله إياها الأسطورة السنية.

أما المصطلحات والمفاهيم المستعملة والمتصلة بالخلق - (من تقدير وذرء وإبداع) أو بقضية الإمامة وما يتفرع عنها من المسائل العقائدية والسياسية من قبيل التوحيد والعدل والولاية، ثم اختزال التاريخ الإسلامي وانقلاب السرد إلى خطاب إيديولوجي واضح يستند إلى أنّ جميع الكائنات نابعة من أصل أول نوراني، وأن ذلك النور الذي تم منه انتقل إلى أئمة الشيعة وأهل البيت، فتدعم ذلك التصور الديني تدعيماً وإذا المهدي المنتظر الذي تبشر به الأسطورة الشيعية والذي «به تنقطع الحجج خاتم الأئمة ومنقذ الأمة وغاية النور ومصدر الأمور» هو اكتمال الحلقة إذ يرتبط الماضي الأسبق (الخلق في حالة الإضمار) بالماضي (الخلق الثاني) فإذا تصوير خلق الكون تأسيس للـ «دعوة» وإذا نحن

---

(15) المسعودي: مروج الذهب ج 1 ص 35 - 36.

(16) المصدر السابق ج 1 ص 35 - 36. من المفيد البحث في الأسطورة والإيديولوجيا. فهذه الأسطورة ترمي إلى تثبيت مثال وأنموذج للخلق تنجر عنه رؤية للتاريخ ودعوة إلى سلوك يقوم على الامتثال إلى ما تتضمنه تلك الرؤية من قيم.

(17) الرواية 3.1 في دقائق الأخبار ص 2 وما بعدها.

حيال نص يحمل أبعاداً رمزية تختلف اختلافاً بيّنا عن تلك التي نجدها مثلاً عند أهل السنة[18].

أما الرواية الثالثة 1.3 فرواية عجيبة إذا قسناها بأسطورتنا المرجع 1.1 على اختلاف رواياتها، فخلق الكون فيها قد تم على نحو أسطوري يمتزج فيه الخيال الخلّاق برؤية للكون والمجتمع، ومما تجدر الإشارة إليه ـ ولا بد أن لذلك دلالة ما ـ أنها تذكرنا من حيث شكلها بالأسطورة الشيعية لأنها تصور خلق كل شيء من مبدإ أول هو النور وبالذات نور محمد:

«خلق نور محمد في حجاب من درة بيضاء كمثل الطاوس»[19]. كما أنها تكرس نظرة سنية. فعملية الخلق فيه هي في آن وضع لأسس العقيدة الإسلامية السنية بتقديم خلق الخلفاء الراشدين على سواهم، مثلما فعلت الأسطورة الشيعية إذ قدمت أهل البيت، حتى على الكون بجميع ما فيه من الكائنات كما أنها تقنين لأسس التمايز الاجتماعي بل وتنضيد الأمم تنضيداً تفاضلياً بحسب ما تنتسب إليه من ملل ونحل ولا شك أن هذه الأسطورة قائمة على نظام رمزي خفي ينبغي لنا البحث عنه من خلال تقاطع أسطورة خلق آدم/الانسان من أقاليم الأرض مثلما هي مروية عن ابن عباس ووهب بن منبه.

أما الرواية 2.3 عن السيوطي[20] فلا تختلف عن أختها السابقة إلا في بعض الجزئيات الطفيفة مثل عدم ذكرها لخلق الخلفاء الراشدين قبل خلق الكون إلا أنها تصلح للمقارنة وإبراز العناصر المفيدة.

الأسطورة 3.1

«قد جاء في الخبر أن الله تعالى خلق شجرة لها أربعة أغصان فسماها شجرة اليقين ثم خلق نور محمد في حجاب من درة بيضاء كمثل الطاوس ووضعه على تلك الشجرة. فسبح عليها مقدار سبعين ألف سنة. ثم خلق مرآة الحياة فوضعت باستقباله. فلما نظر الطاوس فيها رأى صورته أحسن صورة وأزين هيئة فاستحى من الله تعالى، فعرق فقطر منه ست قطرات.

---

(18) المصدر السابق ص 2.

(19) المصدر السابق ص 2 - 5 على هامش الأولى.

(20) التاريخ الطبري: ج 1 ص 26 وروايات أخرى مماثلة لهذه ص 16 - 17. والبدء والتاريخ للمقدسي ج 1 ص 146.

فخلق الله من القطرة الأولى أبا بكر رضي الله عنه، وخلق من القطرة الثانية عمر رضي الله عنه ومن القطرة الثالثة عثمان رضي الله عنه ومن القطرة الرابعة علياً رضي الله عنه ومن القطرة الخامسة الورد ومن القطرة السادسة الأرز.

ثم سجد ذلك النور المحمدي خمس مرات فصارت علينا تلك السجدات فرضاً مؤقتاً ففرض الله تعالى خمس صلوات على محمد وأمته.

ثم نظر الله تعالى إلى ذلك النور مرة أخرى فعرق حياء من الله. فمن عرق أنفه خلق الله الملائكة، ومن عرق وجهه خلق العرش والكرسي واللوح والقلم والشمس والقمر والحجب والكواكب وما كان في السماء. ومن عرق صدره خلق الأنبياء المرسلين والشهداء والصالحين. ومن عرق ظهره خلق الله البيت المعمور والكعبة وبيت المقدس وموضع المساجد في الدنيا، ومن عرق حاجبيه خلق أمة محمد من المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات، ومن عرق أذنيه خلق أرواح اليهود والنصارى والمجوس وأشبه ذلك من الملحدين والجاحدين والمنافقين ومن عرق رجليه خلق الأرض من المشرق إلى المغرب وما فيها.

ثم قال تعالى لذلك النور أنظر أمامك يا نور محمد. فنظر فرأى أمامه نوراً ومن ورائه نوراً وعن يمينه نوراً وعن يساره نوراً وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم. ثم سبح ذلك النور سبعين ألف سنة.

ثم خلق الله نور الأنبياء من نور محمد ﷺ. ثم نظر إلى ذلك النور فخلق منه أرواحهم يعني خلق أرواح الأنبياء من عرق روح محمد ﷺ، وخلق أرواح أمم هؤلاء الأنبياء من عرق أرواح أنبيائهم يعني أرواح كل أمة خلقت من عرق روح نبيها وخلقت أرواح المؤمنين من أمة محمد من عرق محمد ﷺ. فقالوا لا إله إلا الله محمد رسول الله.

ثم خلق قنديلاً من العقيق الأحمر يُرى ظاهره من باطنه. ثم خلق صورة محمد ﷺ كصورته في الدنيا. ثم وضعها في القنديل فقام فيه كقيامه في الصلاة ثم طافت أرواح الأنبياء حول نور محمد ﷺ فسبحوا وهللوا مقدار مائة ألف سنة. ثم أمر الله تعالى كل الأرواح لينظروا إليها.

فمنهم من رأى رأسه فصار خليفة وسلطاناً بين الخلائق ومنهم من رأى جبهته فصار أميراً عدلاً ومنهم من رأى عينيه فصار حافظاً لكلام الله تعالى ومنهم من رأى حاجبيه فصار

نقاشاً ومنهم من رأى أذنيه فصار مستمعاً ومنهم من رأى خديه فصار محسناً وعاقلاً ومنهم من رأى شفتيه فصار وزيراً ومنهم من رأى أنفه فصار حكيماً وطبيباً وعطاراً ومنهم من رأى فمه فصار صائماً ومنهم من رأى سنه فصار حسن الوجه من الرجال والنساء ومنهم من رأى لسانه فصار رسولاً بين السلاطين ومنهم من رأى حلقه فصار واعظاً ناصحاً ومؤذناً ومنهم من رأى لحيته فصار مجاهداً في سبيل الله.

ومنهم من رأى عنقه فصار تاجراً ومنهم من رأى عضديه فصار فارساً وسيافاً.
ومنهم من رأى عضده الأيمن فصار حجاماً ومنهم من رأى عضده الأيسر فصار جاهلاً.
ومنهم من رأى كفه الأيمن فصار صرافاً وطرازاً ومنهم من رأى كفه الأيسر فصار كيالاً.
ومنهم من رأى يديه فصار سخياً وكيساً ومنهم من رأى كفه الأيسر فصار بخيلاً.
ومنهم من رأى كفه الأيمن فصار طباخاً ومنهم من رأى أنامله اليسرى فصار كاتباً.
ومنهم من رأى أصابع يده اليمنى فصار خياطاً ومنهم من رأى أصابع اليسرى فصار حداداً.
ومنهم من رأى صدره فصار عالماً ومكرماً مجتهداً.
ومنهم من رأى ظهره فصار متواضعاً ومطيعاً لأمر الشر.
ومنهم من رأى جنبيه فصار غازياً.
ومنهم من رأى بطنه فصار قانعاً وزاهداً.
ومنهم من رأى ركبتيه فصار راكعاً وساجداً.
ومنهم من رأى رجليه فصار صياداً.

ومنهم من رأى تحت قدميه فصار ماشياً.
ومنهم من رأى ظله فصار مغنياً وصاحب طنبور.
ومنهم من لم ير شيئاً فكان يهودياً أو نصرانياً أو كافراً أو مجوسياً.

ومنهم من لم ينظر شيئاً فصار مدعياً للربوبية كالفراعنة وغيرهم من الكفار.

واعلم أن الله تعالى أمر الخلق بالصلاة على صورة اسم أحمد ومحمد فالقيام كمثل الألف. والركوع كالحاء، والسجود كالميم، والقعود كالدال. وخلق الخلق على صورة اسم محمد ﷺ.

فالرأس مدور كالميم، واليدان كالحاء، والبطن كالميم الثانية، والرجلان كالدال». [21]

وتعقب هذه الرواية الأولى المصورة لخلق العالم طبيعة ومجتمعاً رواية أخرى فيها تصوير لخلق آدم متعدد المصادر عن ابن عباس وعن كعب الأحبار.

[في خلق آدم]

«قال ابن عباس: رضي الله عنهما خلق الله تعالى جسد آدم من أقاليم الدنيا، فرأسه من تراب الكعبة وصدره من أقطار الأرض وبطنه من تراب الهند ويداه من تراب المشرق ورجلاه من تراب المغرب».

وفي رواية أخرى: قال وهب بن منبه: «خلق الله آدم عليه السلام من الأرضين السبع.

فرأسه من الأرض الأولى وعنقه من الأرض الثانية وصدره من الأرض الثالثة ويداه من الرابعة وظهره وبطنه من الخامسة وفخذه وعجزه من السادسة وساقاه من السابعة».

وفي رواية أخرى قال ابن عباس رضي الله عنهما:
«خلق الله تعالى آدم عليه السلام فرأسه من تراب بيت المقدس، ووجهه من تراب الجنة وأذناه من تراب طور سيناء وجبهته من تراب العراق وأسنانه من تراب الكوثر ويده اليمنى مع الأصابع من تراب الكعبة ويده اليسرى من تراب فارس ورجلاه مع ساقيه من تراب الهند وعظمه من تراب الجبل.

وعورته من تراب بابل وظهره من تراب العراق وبطنه من تراب خراسان وقلبه من تراب الفردوس ولسانه من تراب الطائف وعيناه من تراب الحوض».

ولما كان رأسه من تراب بيت المقدس صار موضع العقل والفطنة والنطق،
ولما كان أذناه من تراب طور سيناء صار موضع استماع النصيحة،
ولما كانت جبهته من العراق صارت موضع السجود لله تعالى،
ولما كان وجهه من تراب الجنة صار موضع الحسن والزينة،
ولما كانت أسنانه من الكوثر صارت موضع الحلاوة،
ولما كانت يده اليمنى من الكعبة صارت موضع البركة والمعونة في المعيشة والجود.
ولما كانت يده اليسرى من فارس صارت موضع الطهارة والاستنجاء

(21) دقائق الأخبار ص 2 وما بعدها.

ولما كانت بطنه من خراسان صارت موضع الجوع
ولما كانت عورته من بابل صارت موضع الشهوة والغل والغش
ولما كان عظمه من الجبل صارت موضع الصلابة
ولما كان قلبه من الفردوس صار موضع الإيمان
ولما كان لسانه من الطائف صار موضع الشهادة والتضرع والدعاء إلى الله.

وجعل فيه تسعة أبواب سبعة في الرأس عيناه وأذناه ومنخراه وفمه واثنان في بدنه قلبه ودبره.

وجعل له الحواس الخمس البصر في العين والسمع في الأذنين والذوق في الفم واللمس في اليدين والشم في الأنف.

ويُقال: لما أراد الله أن ينفخ الروح في آدم عليه السلام أمر الله تعالى الروح أن تدخل فيه. ويقال إن الروح دخلت من دماغه فاستدارت فيه مقدار مائتي عام ثم نزلت الروح في عينيه فنظر إلى نفسه فرآها طيناً يابساً فلما أبلغ إلى أذنيه سمع تسبيح الملائكة ثم نزلت خيشومه فعطس فلما فرغ من عطاسه نزلت الروح من فمه ولسانه وأذنيه لقنه الله تعالى أن يقول «الحمد لله» فأجابه بـ «يرحمك ربك يا آدم» ثم نزلت الروح إلى صدره فعجل القيام فلم يمكنه وذلك قوله تعالى: ﴿وَكَانَ الإِنْسَانُ عَجُولاً﴾. فلما وصلت الروح إلى جوفه اشتهى الطعام ثم انتشرت الروح في كل جسده فصار لحماً ودماً وعروقاً وأعصاباً، ثم كساه الله تعالى لباساً من ظفر يزداد كل يوم حسناً وجمالاً فلما قارف الذنب بدل الله هذا الظفر بالجلد وبقيت منه من أنامله ليذكر ذلك أول حاله فلما أتم الله خلق آدم عليه السلام ونفخ فيه الروح وألبسه من لباس الجنة ونور محمد يلمع في وجهه كالقمر ليلة البدر. ثم رفع على سرير وحمل على أعناق الملائكة قال الله تعالى لهم طوفوا به السماوات بسريره ليرى عجائبها وما فيها فيزداد يقيناً. فقالت الملائكة ربنا سمعنا وأطعنا فحملته الملائكة على أعناقها وطافت به السماوات مقدار مائة عام.

ثم خُلق فرس من المسك الأبيض والأذفر يقال له ميمون وله جناحان من الدر والمرجان فركبه آدم عليه السلام وجبرئيل آخذ بلجامه، ومكائيل عليه السلام عن يمينه، وإسرافيل عليه السلام عن يساره. وطافوا به السماوات كلها وهو يسلم على الملائكة فيقول السلام عليكم فيقولون وعليكم السلام. فقال الله تعالى «يا آدم هذه تحيتك وتحية المؤمنين من ذريتك فيما بينهم إلى يوم القيامة».

إن هذه الأسطورة البديعة المتأخرة زماناً والتي لا تختلف في بنيتها عن بنية الأسطورة الشيعية التي ساقها المسعودي في مروج الذهب المصورة لبدء الخليقة على مرحلتين مرحلة نورانية على طريق الإضمار ومرحلة جسمانية ثانية تم فيها خلق آدم، لجديرة بدراسة مستقلة باعتبارها نصاً متكاملاً يحتوي على رؤية شاملة للكون والمجتمع أي على فلسفة وإيديولوجيا بل إنها لجديرة بدراسة مقارنة والأسطورةَ الشيعيةَ/ المرجع باعتبارها تحاكيها شكلاً وتحاربها مضموناً وتبوّىء الخلفاء الراشدين سلم الخليقة وتدرجها منزلة مرموقة مثلما يبوّىء الشيعة أهلَ البيت فيجعلون وجودهم سابقاً لوجود آدم بل إنها لتجسم من حيث بنيتها الرمزية ومقولاتها الفكر الأسطوري ويتجلى من خلال تصور الفضاء والزمان الأول المقدس الذي تأسس فيه كل شيء، وفي هذا الإدراك الحدسي للعالم الخالي من أي حد فاصل واضح بين مختلف مجالات الواقع الموضوعي أو بين الإسم والمسمى، نجد لها شبهاً ومثيلاً في كثير من الأساطير العالمية[22].

ونسوق في هذا المضمار مثالين اثنين:

أما الأول فتتجلى من خلاله هذه النظرة إلى الإنسان ثمرة هذا العالم أو العالم الصغير المقابل للعالم الكبير وهي الصورة التي نجدها لدى مختلف الشعوب القديمة مثل سكان بلاد الرافدين[23] والهنود المهادرزية، «ويزعمون أن المبدأ ثلاثة إخوة أحدهم مهادرز قام أخواه بالمكر به فعثرت به دابته فسقط ميتاً فسلخا جلده وبسطاه على وجه العالم فصارت من جلدته هذه الأرض ومن عظامه الجبال ومن دمائه الأودية والأنهار ومن شعره الأشجار والنبات»[24]، والصينيين و«البانتو» في أفريقيا[25] كما نجدها على أساس التشبيه والتمثيل أو الحقيقة عند بعض الفرق الإسلامية مثل الشيعة «فالطين صورته والعظم في جسده بمنزلة الشجرة والأرض.

والدم في جسده بمنزلة الماء في الأرض ولا قوام للأرض إلا بالماء.

ولا قوام لجسد الإنسان إلا بالدم.

---

(22) أنظر على سبيل المثال خصائص الفكر الأسطوري عند أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية ج 2 ص 65 - 66 - 86 وآ. فراكنفورت وثوركليد جاكوبسون: ما قبل الفلسفة ص 13 - 40 ونحن ندرسها في الفصل السابع: الكون الأسطوري عند العرب.

(23) ثوركليد جاكوبسون «أرض الرافدين» ضمن كتاب ما قبل الفلسفة ص 154 - 155.

(24) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 144.

(25) معجم الأساطير. إيف بنفوا ص 250.

والشعر على جسده كالعشب على وجه الأرض.
والمخ رسب الدم والزبد له.
هذا الإنسان قد خلق من شأن الدنيا والآخرة»[26].

أما المثال الثاني فهو الذي تتحدد من خلاله خلقة الإنسان الكوني هذا ومصيره. أما خلقته فقد صورت على مثال اسم محمد وأما مصيره في المجتمع فقد تحدد مرة واحدة على نحو أسطوري هو النظر وبهذا فإنها تقوم على تبرير للنظام الاجتماعي وتجعل من نظام ثقافي نظاماً طبيعياً.

أما العناصر أو المفردات الأسطورية التي تتضمنها الرواية آنفة الذكر فتختلف عن الأسطورة الشيعية التي اتخذناها مرجعاً من حيث أنها تشي بتأثيرات صوفية أقلها الإشارة في بداية الكون إلى خلق شجرة ذات أربعة أغصان هي شجرة الخليقة مما يقرب تلك الشجرة من شجر المعرفة تلك الشجرة المحرمة التي أكل منها آدم وحواء طمعاً في تجاوز منزلتهما البشرية فأدى ذلك إلى التشاجر، أو من «شجرة الكون» عند محيي الدين بن عربي شيخ الصوفية. ويتأكد لدينا ذلك مع وجود عنصرين آخرين هما الطاوس والمرآة، وسيلة معرفة النفس نفسها في الأسطورة (والطاوس ينظر إلى نفسه في المرآة فيستحي لأن من دلالاته الرمزية الكبرياء وهي صفة إبليس ومن صفات الإنسان)[27].

فلنتتبع المادة الأسطورية السابقة من خلال قراءتين: الأولى وصفية زمانية Diachronique نتتبع من خلالها أول المخلوقات وترتيب الخلق على أيام الخليقة السبعة كما هو مشهور، والثانية تحليلية تأليفية آنية Synchronique ننظر من خلالها إلى مختلف عناصر تلك الأساطير أو مفرداتها الميثولوجية باعتبارها نظاماً يدخل في خطابات أي في سياقات ذات دلالات أشمل.

---

(26) الهفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي ص 122.

(27) أنظر معجم الرموز ـ مادة خلق ـ ومرآة ص 635 - 639 وقارن مع صورة النفس الأمارة بالسوء والمقابلة للروح. ومجلة «دراسات إسلامية» Studia Islamica العدد 11 - 1958 Arthur Jeffery مقال عن شجرة الكون لابن عربي. ص 43 - 77 وانظر رمزية الطاووس والشجرة في الفصل الرابع ضمن الأساطير ذات الصلة بالأشجار والحيوان.

القراءة الأولى

1/ أول المخلوقات:

لقد اختلفت الأساطير وتعددت بشأن أول المخلوقات وما عسى أن يكون. ومردّ ذلك الاختلاف هو إمّا ورود الأخبار المختلفة من رواية إلى أخرى أو تعدد الروايات المختلفة تنسب إلى راوية واحد بعينه يعتبر حجة. وذلك الاختلاف ذو دلالة. فلنستعرض مختلف أوجه النظر في هذا الشأن ثم لنحاول البحث عن تلك الدلالة.

1.1: القلم

تنسب إلى ابن عباس هذه الأسطورة التي تكررت في أكثر من موضع وهي تحكي قصة الخليقة أولاً بأول.

«أول ما خلق الله من شيء القلم، فقال له اكتب.
فقال: وما اكتب؟
قال: اكتب القدر
فجرى القلم بما هو كائن من ذلك إلى قيام الساعة.
ثم رفع بخار الماء ففتق منه السماوات.
ثم خلق النون فدحيت الأرض على ظهره فاضطرب النون،
فمادت الأرض فأثبتت بالجبال فإنها لتفاخر على الأرض»[28].

ومن الواضح أن هذه الأسطورة تتميز من حيث بنيتها بالعناصر التالية:

ـ أولاً أنها تصور عملية خلق القلم والأمر بالكتابة تصويراً يحاكي عملية الوحي الإسلامي[29] لا سيما وأن رواية أخرى تضيف إلى الأمر بالكتابة «فاضطرب من هول النداء حتى ظهر له كترجيع الرعد»[30].

ـ كما أنها تزاوج بين عملية الخلق مثلما هي مصورة في القرآن أو كما فهمها بعض المفسرين من جهة وبين العناصر الأسطورية ولا سيما النون، أو الحوت الأسطوري الذي

(28) قارن مع سورة العلق وفيها يقترن خلق الإنسان بتعليمه بالقلم أو بسورة القلم الآية 1. وانظر أسطورة مماثلة في أخبار الزمان المنسوب للمسعودي ص 25 - 26.

(29) الدياربكري تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ج 1 ص 18.

(30) تاريخ الطبري ج 1 ص 18.

رأينا في الأسطورة المرجع 1.1 وهو الذي قرّت عليه الصخرة الحاملة للثور الأسطوري «كيوثا» الحامل للملك الحامل للأرض.

وتتنزل هذه الحكاية الأسطورية في رواية أخرى ضمن سياق يجعلها ذات دلالة عقائدية سياسية خاصة. فعن مجاهد أنه قال:

«قلت لابن عباس: إن أناساً يكذبون بالقدر.

قال: إنهم يكذّبون بكتاب الله لآخذنّ بشعر أحدهم فلأنفضن به. إن الله تعالى ذكره كان عرشه قبل أن يخلق شيئاً. فكان أول ما خلق الله القلم. فجرى بما هو كائن إلى يوم القيامة. وإنما يجري الناس على أمر قد فرغ منه»[31].

ويتضح من السياق الآنف ذكره أن من شأن هذه الأسطورة تكريس الإيمان بالقضاء والقدر لا سيما إذا قارنّا بينها وبين حكاية أسطورية أخرى وهي من مصدر متأخر تنعت القلم وصفته أنه «من جوهرة طولها خمسمائة عام، مشقوق السن، ينبع منه النور كما ينبع من أقلام الدنيا المداد»[32] بل وتورد أيضاً أول ما خطه على اللوح المحفوظ ومضمونه دعوة إلى الإسلام للقضاء وإلى الصبر على البلاء والرضى بالحكم المقدور. وهذا معنىً من معاني الأسطورة. ويتأكد هذا الرأي لدينا وما يرمي إليه إيراد هذه الرواية عن أولية القلم في القضاء المكتوب بجوار شعر في الغرض نفسه «تتحرك» فيه هذه الأسطورة مفصحة عن وظيفتها من خلال قول القائل: [وافد].

جرى قلم القضاء بما يكونُ فسيّان التحرك والسكونُ
جنون منك أن تسعى لرزق ويُرزق في غشاوته الجنينُ

أو قول الشاعر: [بسيط].

سهّل عليك فإن الأمر مقدورُ وكل مستأنف في اللوح مسطورُ
لا تكثرنّ فخير القول أصدقه إن الحريصَ على الدنيا لمغرورُ[33]

وإلى ابن عباس أيضاً تنسب أسطورة أخرى تقول بأن أول ما خلق الله اللوح

(31) تاريخ الخميس ص 18.
(32) المصدر السابق ص 18.
(33) المصدر السابق ص 18.

المحفوظ[34] وسواء اعتبرنا هذه الرواية أو تلك، فالدلالة البعيدة واحدة وهي أن الماء أصل جميع الكائنات الحية[35].

2.1 الماء

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (سورة الانبياء 30).

﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِن مَّاءٍ﴾ (سورة النور آية 45).

ليس من الغريب البتة أن نجد الماء مبدأً أول تفرعت عنه جميع الكائنات الحية ذلك أن الأساطير التي عدَّت الماء أول مبدأ نشأ عنه جميع ما في الكون كثيرة وفي عديد من الحضارات منها حضارة بلاد الرافدين[36] وبلاد اليونان[37] وكذلك الأساطير العبرية كما وردت في الإصحاح الأول من سفر التكوين المطابقة للوحة الأولى من ألواح الخليقة السبعة البابلية[38].

أما أساطير الخلق العربية فلنا منها حكايات تفيد أن الأرض والسماء نشأتا من ماء، مثل هذا الحديث عن ابن مسعود:

«إن الله تعالى كان عرشه على الماء ولم يخلق شيئاً غير ما خلق قبل الماء. فلما أراد الله أن يخلق الخلق أخرج من الماء دخاناً فارتفع فوق الماء فسما عليه فسماه سماء، ثم يبس الماء فجعله أرضاً واحدة، ثم فتقها فجعلها سبع أرضين في يومين الأحد والإثنين فخلق الأرض على حوت (والحوت هو النون الذي ذكره الله عزّ وجلّ في القرآن والقلم) والحوت في الماء والماء على ظهر صفاة والصفاة على ظهر ملك والملك على صخرة والصخرة في الريح (وهي الصخرة التي ذكرها لقمان ليست في السماء ولا في الأرض)

---

(34) في كتاب المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 168 تأويلات لبواهل الزيغ» ويعنون بالقلم العقل وباللوح النفس.

(35) في الإينوما إيليش ملحمة التكوين البابلية وكتبت حوالي 2000 سنة ق.م أن الخليقة نشأت من اجتماع الماء العذب «آبسو» والماء المالح «تيامات» انظر فراس سواح: مغامرة العقل الأولى ص 32 وعفيف بهنسي: إيلا والتوراة ـ مجلة المعرفة السورية عدد 197 تموز 1978.

(36) فراس سواح المصدر السابق ص 32.

(37) المرجع السابق ص 32.

(38) المرجع السابق. ص 32.

فتحرك الحوت فاضطرب فتزلزلت الأرض فأرسى عليها الجبال فقرّت. فالجبال تفخر على الأرض فذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾[39].

وإذا تجاوزنا مضمون القصة الدال على أنّ أول المخلوقات الماء وارتباط الموجودات بعضها ببعض على أساس من السببية (كل عنصر قد اقتضى العنصر الذي بعده حتى يكون الانسجام ويحل التوازن محل الخلل) كنا إزاء نص هو في الحقيقة نسيج من نصين متقاطعين هما القرآن الكريم من جهة والحديث المروي عن ابن مسعود، من جهة أخرى. والأول شاهد للثاني يدعمه ويتخلله ويبرر ما فيه من عناصر أسطورية مثل وجود النون والصخرة ووجود الجبال وكيف أرسيت حتى تثبت الأرض على ظهر الحوت العظيم حتى لا تتأرجح مثل السفينة في اليمّ.

ومن صدى اعتقادهم أن الماء هو المبدأ الأول حكاية أسطورية أخرى تنسب إلى وهب بن منبه، ولا بدّ أنها من قديم الروايات لأنها تجسم عملية الخلق تجسيماً لا نجده في الروايات المتأخرة أو نجده وقد حمل محمل المجاز لا على المعنى الحقيقي يقول:

«إن العرش كان قبل أن يخلق السماوات والأرض على الماء. فلما أراد أن يخلق السماوات والأرض قبض من صفاة الماء قبضة ثم فتح القبضة فارتفعت دخاناً. ثم قضاهن سبع سماوات في يومين وفرغ من الخلق في اليوم السابع»[40].

ولما كانت هذه الرواية قد وردت بعد أخرى عن ابن عباس مفادها أن أول ما خلق العرش علّق الطبري قائلاً: «وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب قول من قال إن الله تبارك وتعالى خلق الماء قبل العرش»[41]. ورأيُ الطبري بالنسبة إلينا ذو دلالة على أهمية القول بأن أول المبادىء الماء، لما نجد لذلك من أصداء في الأساطير السنية والشيعية من جهة وفي الأساطير العالمية ولا سيما منها أساطير بلاد النهرين المصورة لخلق الكون ولخلق الإنسان من الماء المالح والماء الحلو من جهة أخرى، ثم لقيمة الماء الرمزية من جهة ثالثة.

---

(39) تاريخ الطبري ج 1 ص 20.
(40) تاريخ الطبري ج 1 ص 27.
(41) تاريخ الطبري ج 1 ص 20 وانظر المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 150.

3.1 النور والظلمة

لئن كان الماء والقلم، وهما من الأجسام فيما سلف، أول المخلوقات، فإن بعضهم يعد النور أو النور والظلمة وهما من المجردات أول ما خلق الله.

«إن أول ما خلق الله تعالى من خليقته السماء والأرض وكانت الأرض خربة خاوية وكانت الظلمة على الغمرة وكانت ريح الله تبارك وتعالى ترفّ على وجه الماء. فقال الله عز وجل ليكن النور. فكان نوراً. فرآه الله حسناً فميزه من الظلمة وسماه نهاراً. وسمى الظلمة ليلاً فكان مساء وكان صباح يوم الأحد»[42].

ومن ذلك عن ابن عباس «أن الله لما أراد أن يخلق الماء خلق من النور ياقوتة خضراء (ووصف في طولها وعرضها ما الله به عليم)»[43]. قال: فلحظها الجبار لحظة فقطرت ماء يترقرق لا يثبت في ضحضاح يرتعد من مخافة الله. ثم خلق الريح فوضع الماء على متن الريح. ثم خلق العرش فوضعه على متن الماء. فذلك قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾[44].

وإلى وهب بن منبه تنسب رواية أخرى هذا نصها «خلق الله نوراً، وخلق من ذلك النور الظلمة. وخلق من تلك الظلمة نوراً وخلق من ذلك النور ماء. فخلق من ذلك الماء الأشياء كلها»[45].

وتنسب إلى محمد بن إسحاق حكاية أخرى يذكر فيها «إن أول ما خلق الله النور والظلمة فجعل الظلمة ليلاً وجعل النور نهاراً» وتذكرنا بدايتها ببداية نص التوراة ولم يفت ذلك المقدّسي فصدرها بـ «زعم محمد بن إسحاق» وعلق عليها قائلاً: «وقريب من هذا ما روي عن عبدالله بن سلام أنه حكى عن التوراة». وإذن فإن القول بأن أول المخلوقات هو إمّا النور أو الظلمة أمر لم تختص به الأسطورة العربية. فهو موجود في أساطير اليهود التي تسمى بالإسرائيليات ولدى «الصابة» وهم الذي يعرفون بالـ «الصابئة» والمنّانية[46]

(42) العهد القديم ـ سفر التكوين، الإصحاح الأول عن ابن قتيبة: كتاب المعارف ص 6 وما بعدها والمقدسي: المصدر السابق وقد أوردا نص العهد القديم.

(43) المقدسي ـ 1 ص 149 ـ الملاحظ أن هذا المقطع من أسطورة الخلق قد سار وذاع وهو الذي نجده مثلاً لدى الثعلبي في القرن الرابع الهجري.

(44) (وكان عرشه على الماء) سورة هود آية 7.

(45) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 150.

(46) الشهرستاني الملل والنحل ج 1 ص 232 طـ دار المعارف بيروت.

وفي ملل ونحل عديدة، كما نجده عند المجوس.

3.1 ـ النور والأظلة:

في الأساطير الشيعية وبعض الروايات السنية المتأخرة أن أول المخلوقات نور محمد[47] أو نور محمد وعلي كما سبق أن رأينا في بعض النماذج أو هو «الأظلة» وأن أول شيء خلقه الباري الظل «خلقه من قبل أن يخلق ماء وأرضاً وعرشاً.... خلقه على مثال صورته... ثم خلق من تسبيح الأظلة الأشباح وجعلها الأظلة وخلق من تسبيح نفسه الحجاب الأعلى»[48].

4.1. العقل

وفي بعض الأخبار المنسوبة إلى الحسن البصري والمحمولة على أبي هريرة وعبادة بن الصامت أن أول المخلوقات العقل. «أول ما خلق الله العقل. فقال له أقبل فأقبل. وقال له أدبر فأدبر فقال: وعزتي وجلالي بك أمنع وبك أثيب وبك أعاقب»[49]. وفي بعض الأساطير تأويل لمعنى أولية العقل تلتقي فيه هذه الأسطورة مع السابقة التي تنزل القلم المنزلة الأولى من حيث الترتيب، فيغدو العقل صفة من صفات القلم عندما اتجه اليه الأمر بالكتابة. ولا بدّ أنه ينبغي لنا البحث عن دلالة القلم من حيث هو رمز ولكن نسبة هذا الأثر إلى الحسن البصري وهو من هو في تاريخ الاعتزال، يجعلنا بإزاء نص يؤكد عكس ما يفيده النص السابق أي معنى قدرة الإنسان وحريته.

5.1. شجرة اليقين

ولا غرابة أن توضع الشجرة في بداية الخليقة. فدلالاتها الرمزية أكثر من أن تحصى، فمنها شجرة الحياة وشجرة المعرفة وشجرة الكون[50] ولكن المعنى الجامع هو معنى الحياة والتجدد والخلود فضلاً عن أنها رمز كوني.

---

(47) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 22.

(48) عن الهفت والأظلة المنسوب للجعفي ص 29 - 30، دقائق الأخبار ص 2 ومروج الذهب ج 1 ص 35.

(49) المسعودي: مروج الذهب المصدر السابق ودقائق الأخبار ص 2.

(50) أنظر أسفله الفصل الرابع: أساطير مظاهر الطبيعة.

2. ترتيب الخلق:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾.

(سورة ق اية 38)

لئن توزعت قصة الخليقة في الأخبار على ستة أيام فإن إحدى الأساطير تذكر أن أسماء الأيام هي تباعاً «أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت»[51] ولئن لم يكن بينهم أي خلاف بشأن عددها فإنهم قد اختلفوا في مقدار اليوم أهو كأيام الدنيا[52] أم أن مقداره ألف سنة[53] كما اختلفوا بشأن توزيع الخليقة على أيام الأسبوع وبشأن أول يوم بدأ فيه الخالق صنعه.

وقد احتفظ لنا الطبري بثلاث روايات مختلفة هي التي نجدها، مع بعض الفويرقات في ما دوّن من المصنفات بعده.

1. وتنص الأولى منها (وهي رواية عكرمة عن ابن عباس) أن اليهود أتت النبي فسألته عن خلق السماوات والأرض فكان الجواب أنه خلق يومي الأحد والأثنين الأرض وفي يوم الثلاثاء «الجبال وما فيهن من منافع» ويوم الأربعاء «الشجر والماء والمدائن والعمران والخراب» وخلق يوم الخميس السماء وفي يوم الجمعة وهو آخر يوم خلق «النجوم والشمس والقمر والملائكة» إلى ثلاث ساعات بقيت منه «في الأولى منها «خلق الأجال: من يحيا ومن يموت» وفي الثانية: «ألقى الآفة على كل شيء مما ينتفع به الناس» وفي الثالثة: «خلق آدم وأسكنه الجنّة وأمر إبليس بالسجود له». وأخرجه في آخر ساعة ثم استوى على العرش[54].

2.2

وتنص الثانية ومصدرها واحد هو عكرمة، وكأنها تندرج في سياق الرواية الأولى (لأنها في مقام سؤال وجواب) على أن ترتيب الخلق على أيام الأسبوع قد تم على النسق التالي: ففي يوم الأحد: «خلق الله الأرض وكبسها» وفي يوم الإثنين: «خلق فيها الجبال

(51) المقدسي: البدء والتاريخ ج1 ص 156.

(52) تاريخ الطبري ج 1 ص 21 - 22 وابن كثير: ج 1 ص 185.

(53) المقدسي: المرجع السابق ج 2 ص 52 عن الحسن (البصري).

(54) المقدسي: المرجع السابق ج 2 ص 52 - 53 وابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص 15.

والماء وكذا وكذا وما شاء» وخلق يوم الأربعاء الأقوات ويوم الخميس السماوات وفي يوم الجمعة: «خلق الله في ساعتين الليل والنهار»[55].

3.2.

ولنا رواية ثالثة تنسب إلى أبي هريرة يختلف ترتيب الخليقة فيها فقد «خلق الله التربة يوم السبت وخلق فيها الجبال يوم الأحد وخلق الشجر يوم الإثنين وخلق المكروه يوم الثلاثاء وخلق النور يوم الأربعاء وبعث فيها الدواب يوم الخميس وخلق آدم بعد العصر من يوم الجمعة»[56].

وتختلف الروايتان الأولى والثانية بشأن خلق آدم وأنه قد تم إما يوم الجمعة أو يوم الإثنين آخر يوم من الأيام الستة أو أولها. أما الرواية الثالثة فقد أثبتناها من جملة عديد من الروايات الأخرى لأنها تتميز بأن يوم السبت فيها أول يوم من الأيام الستة التي تم فيها الخلق.

ولنا أن نتساءل الآن، انطلاقاً من أن الفارق هو منشىء المعنى عن دلالة معنى بداية الخليقة في يوم بعينه وعلى ترتيب ما. ولما كانت الأساطير اليهودية نفسها تلك التي في سفر التكوين مستمدة من الأساطير السومرية والكنعانية[57] فلنا أن نعقد مقارنة بين الأساطير التي راجت لدى العرب المسلمين مما يسمى بالإسرائليات واضعين نصب أعيننا أن ما يهمنا منها في هذا المقام ليس مصدر هذه الأساطير العربية الإسلامية وما لها من صلة بأصولها التي عنها تولدت. بقدر ما هو لماذا أخذ العرب المسلمون بعض العناصر منها دون بعض؟ وماذا غيروا منها ولماذا حوّروها؟ وما هي الأبعاد أو الدلالات المباشرة أو البعيدة أو المعاني الرمزية التي حمّلوها إياها في نصوص متوارثة جيلاً بعد جيل على أنها الحقيقة.

إن أبرز ما يتجلى من المقارنة بين مختلف الروايات، مع اعتبار سياقها، أنها تصور جدلاً على أرض الواقع بين الإسلام في بداية ظهوره واليهودية، تجسده مختلف الأحاديث على ما بينها من تباين. وهي آثار تتوحد والأساطيرَ اليهودية وتتميز عنها في آن ببعض السمات الفريدة.

(55) تاريخ الطبري: ج 1 ص 11 - 12 وقريب منها ما أورده الطبري ص 24 والثعلبي ص 12.

(56) تاريخ الطبري ج 1 ص 12 - 13.

(57) هوك Hook الأساطير العبرانية ص 103 من كتابه: Middle Eastearn Mythology.

أما التوحد معها ففي بنيتها. فبنية أسطورة خلق الكون التي تحكيها الإينوما إيليش والتي في الإصحاح الأول من العهد القديم والتي تحكيها الروايات العربية الإسلامية تكاد تكون واحدة مثلما يتجلى من الجدول التالي:

الإينوما إيليش	العهد القدم الإصحاح الأول	الرواية العربية الإسلامية
1) العماء الأول	«الأرض مهجورة خربة والظلام يغلف المياه الأولى	«الله في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء»
تيامات الماء المالح وزوجها «آبسو» الماء الحلو يحيط بهما الظلام	وروح الربّ يرف على وجه الماء	«وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى ٱلْمَاءِ»
(عملية الخلق في 6 أيام)	(إيلوهيم يخلق الكون في 6 أيام)	«خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» النور/ الماء/ القلم/ . . .
1) خلق النور من الآلهة	1) خلق النور	
2) خلق السماء	2) خلق السماء	
3) خلق الأرض	3) خلق الأرض	الأرض
4) خلق النبات		الجبال
5) خلق الأجرام السماوية	الأجرام السماوية	الشجر الماء المدائن
	الشمس والقمر والكواكب	السماء النجوم الشمس
		القمر
	الطيور والحيوانات	الملائكة
6) الإنسان	الحيوانات/ آدم	آدم
7) مردوخ ينتهي من خلقه وتحتفل الآلهة	يهوى يستريح	«ثم استوى على العرش»

كما أن الاتفاق واضح بين الرواية الثانية والإصحاح الثاني من سفر التكوين الذي بين «هوك» أصوله الأكادية[58]. ففي السفر المذكور أن «يهوى»/ إيلوهيم «خلق آدم من أدمة الأرض» (وكانت خربة وليس فيها نبات) ثم «نصب الفردوس في عدن. . . ونصب شجرة الحياة وسط الفردوس وشجرة علم الخير والشر» ثم خلق الحيوانات والطيور (ولا ذكر للحيتان) ثم خلق المرأة من الرجل[59]. وتنتهي الأسطورة اليهودية باستراحة الرب في اليوم السابع. أما الأسطورة العربية الإسلامية فلئن رفضت مبدأ الراحة[60] فإنها تنتهي بـ ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[61] التي أفاض فيها المفسرون شرحاً وتأويلاً. وإذن فلعل تلك الرواية التي تجعل خلق آدم بعد خلق الأرض مباشرة وقبل خلق الجنة فالدواب فالمرأة أن تكون صدىً لهذه الأسطورة الثانية من سفر التكوين.

أما وجوه الاختلاف بين الروايات فتتعلق بأمرين اثنين:

ـ أولهما تحديد اليوم الذي بدأ فيه الخلق.

ـ والثاني ترتيب المخلوقات وهو ترتيب يختلف من رواية إلى أخرى ولا بد أن لذلك معنى.

وأول الخلق هو إما السبت[62] أو الأحد[63]. ويؤكد الطبري أنهُ الأحد «لإجماع السلف». ولسائل أن يتساءل لم هذا الاختلاف بين المسلمين واليهود أولاً ثم بين المسلمين أنفسهم وفي مرحلتين هما بدايات الإسلام من جهة ثم بعد ذلك بحوالى ثلاثة قرون؟

ثم أهو عفوي ومن باب الصدفة والاتفاق أم تراه كان لسبب من الأسباب. وما عسى أن يكون الأمر الداعي إليه إن وجد؟

---

(58) س. هوك. أساطير الشرق الأوسط. ص 105 وما بعدها.

(59) هذا الترتيب قد نبه عليه هوك في المرجع السابق وفراس سواح في كتابه: مغامرة العقل الأولى ص 180 - 181.

(60) مصداق ذلك الآية الكريمة (ولقد خلقنا السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب فاصبر على ما يقولون) سورة قاف آية 38.

(61) هي في سور عديدة) البقرة الآية 29 ـ يونس الآية 3 ـ الرعد الآية 2 ـ طه الآية 5 ـ الفرقان آية 59.

(62) تاريخ الطبري ج 1 ص 12. والثعلبي: عرائس المجالس ص 7.

(63) تاريخ الطبري ج 1 ص 12 - 13 و 24 والمسعودي: مروج الذهب: ج 1 ص 31 والثعلبي عرائس المجالس من ص 7 إلى ص 12.

فإذا فرضنا أنه عفوي ـ ونحن لا نرجح ذلك ـ فلنا أن نفسره بأن مبدأ اليوم كان عند اليهود منذ غروب الشمس وأنه كان ينتهي عند الغروب الذي يليه[64]. أما إذا فرضنا أنه مقصود، ونحن إلى هذا الرأي أميل لا سيما إذا نزلنا كل رواية من الروايات في سياقها، سياق الجدل العقائدي بين الإسلام واليهودية، آنذاك يكون الخلاف من باب التمايز عامة والتمايز العقائدي خاصة، مثلما تم التحول عن التوجه إلى بيت المقدس عند الصلاة واستبداله بالتوجه شطر الكعبة.

إن إسناد عمل إلى الخالق يوم السبت ـ هو خلق الأرض أو التربة ـ إنما معناه نفي لفكرة استراحته يوم السبت كما يقول اليهود. أما لماذا أجمع السلف على حد قول الطبري على أن أول الخلق يوم الأحد فلعله قد حصل في وقت لم يعد المسلمون فيه بحاجة إلى جدال مع اليهود حول تلك القضية في أوج الحضارة العربية الإسلامية.

أما الإختلافات بشأن ترتيب الخليقة على أيام الأسبوع فلعلها أن تكون هي الأخرى قد نشأت عن تفاعل عوامل متعددة من بينها بحثهم عن التوفيق بين معطيات عديدة منها ما لدى أهل الكتاب من اليهود من أخبار سبق أن رأينا تنوعها وتضاربها أحياناً، ومنها ما في النص القرآني من إشارات متعددة إلى فعل الخلق[65]، ومنها مختلف الأحاديث والتفاسير وآراء المتكلمين. والأسطورة العربية الإسلامية نسيج من جميع تلك المعطيات معاً.

---

(64) أنظر Traduction Oecuménique de la Bible ص 25.

(65) ليس في النصوص القرآنية ترتيب للمخلوقات على أيام الأسبوع ولكن فيها تحديد لمدة الخلق. ـ «خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» (الحديد آية 4) ـ «ولقد خلقنا السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب» (ق 38) ـ «قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين» (فصلت الآية 9) ـ «وجعل فيها رواسي من فوقها وباركها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين ثم استوى إلى الأرض وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا اتينا طائعين. فقضاهن سبع سماوات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها» (فصلت آية 12) ـ «الذي جعل لكم الأرض قراراً والسماء بناء وصوركم فأحسن صوّركم ورزقكم من الطيبات ذلكم الله ربكم فتبارك الله رب العالمين» (غافر الآية 64) «وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء» (هود الآية 7).

القراءة الثانية

إذا أرجعنا النظر الآن في أساطير الخلق لا من حيث جريانها في مجرى الزمان ولكن من حيث هي نظام أسطوري جامع، وتتبعنا عناصر ذلك النظام من خلال الخطابِ الأسطوري الذي يضمها جميعاً، أي من المنظور الآني (Synchronique)، كانت العناصر المفيدة من ذلك النظام هي التالية:

1 ـ المبدأ الأول الذي منه تم الخلق.
2 ـ عملية الخلق نفسها وعلى أي نحو تمت.
3 ـ أول ما خلق الباري.

4 ـ البحث عن مختلف البنى التي يمكن إدراجها في صلبه باعتبار أنَّ جميع تلك النصوص ذات دلالات متعددة متراكبة طبقات كمثل طبقات الأرض، منها ما يمكن إرجاعه إلى أصول حضارية معلومة ومنها ما قد وسم بسمة زمانه، سمة التاريخ، رغم احتفاظه بمعناه الأول ـ إن كان له معنىً أول ـ أو بمعناه الرمزي العريق في الإنسانية.

إن ما سبق أن استعرضنا من أساطير خلق الكون أو ما يندرج ضمنها أو، يتعلق بها ليدل دلالة واضحة على أن فعل الخلق لم يتم من لا شيء وإنما من مادة معينة هي الماء[1]. مطلقاً دون تخصيص أو الماء العذب النمير والملح الأجاج أو من النور[2] أو من كليهما أو مما هو في عدادهما وحكمهما[3].

1. المبدأ الأول

إن الأرض في الأساطير قد نشأت من الماء يبس، أو من زبد الماء تراكم، فكانت منه حشفة بيضاء صارت ربوة[4] أو من جوهرة أو ياقوتة خضراء نظر إليها البارىء نظرة هيبة

---

(1) تاريخ الطبري: ج1 ص 20 و 27 والرواية عن وهب بن منبه وابن مسعود. أنظر أيضاً الثعلبي عرائس المجالس ص 3 وما بعدها.

(2) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 149 و150 والمسعودي: مروج الذهب ج 1 ص 35 - 36 والكسائي: قصص الأنبياء ج 1 ص 15 و 16 (وفيه أن الشمس والقمر خلقا من نور العرش).

(3) فجبريل «ينغمس في بحر النور كل يوم ثلاثمائة وستين مرة فإذا خرج سقط منه قطرات من النور فيخلق الله من تلك القطرات ملائكة» ابن إياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور ص 35 - 36.

(4) انظر ابن أيامس الحنفي: بدائع الزهور ص 7 و 8.

فصارت ماء[5]. أما السماء فقد نشأت عندهم من بخار الماء[6].

وإلى عنصر الماء يمكن أن نرد جميع أساطير الخلق التي تجعل النشأة الأولى من عرق الإله[7] أو من عرق صورة نورانية على هيئة الطاوس[8].

والنور عنصر ثانٍ يعزى إليه أصل كل ما هو موجود في بعض الأساطير. وإليه يمكن أن نرد جميع الأساطير التي مفادها أن المبدأ الأول هو من نور الإله[9] أو من نور العرش[10] أو من نور محمد[3] وكذلك منها ما يجعل أول الخلق جوهرة عرضها مثل السماوات السبع والأرضين السبع[11] أو ياقوتة خضراء[12].

ولا شك أن بين القول بأولية الماء أو القول بأولية النور عنصراً أول ومَبْدَأً نشأت منه سائر الموجودات فرقا ذا دلالة لأننا ننتقل بانتقالنا من الماء إلى النور من عنصر مادي ملموس إلى آخر هو من اللطف بحيث يكاد يخرج، بما له من صفات، عن المادة التي يقع عليها الحس سوى حاسة البصر فضلاً عن أنه كثيراً ما يتخذ رمزاً لـ «الروحانيات» ولكل ما ينتمي إلى «العالم العلوي» المفارق أو يمت إليه بصلة.

وبعض الأساطير تقرن على نحو عجيب بين عنصري الماء والنور. وحسبنا هذه الأسطورة ومفادها أن الباري خلق الخلق كله من بحرين أحدهما مالح مظلم والثاني عذب نير[13] أو أن نور محمد المخلوق من درة بيضاء على هيئة الطاوس عرق حياء لما نظر إليه الباري فخلق من عرق أعضائه كل شيء[14].

---

(5) الثعلبي: عرائس المجالس ص 10 عن ابن عباس.

(6) المسعودي: مروج الذهب ج 1 ص 31 - 32.

(7) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 176 - 177 وبهامشه نص عن الأشعري: مقالات الإسلاميين. والبغدادي: الفرق بين الفرق ص 230.

(8) انظر الأسطورة السنية المتأخرة (دقائق الأخبار ص 2 وما بعدها).

(9) المسعودي: مروج الذهب: ج 1 ص 35 - 36 وفيه أن الله «أساح نوراً من نوره وقبساً من ضيائه». وانظر جيلبار دوران: بنى المخيال الأنثروبولوجية (بالفرنسية) ص 170.

(10) الكسائي: قصص الأنبياء ج 1 ص 15 - 16 هو عند بعضهم أول المخلوقات، قد نشأ «من أنوار أربعة، نور أحمر منه احمرّت الحمرة ونور أخضر منه اخضرت الخضرة ونور أصفر منه اصفرت الصفرة ونور أبيض منه أبيض البياض وهو العلم الذي حمّله الله الحملة». أنظر الكليني، الكافي، كتاب التوحيد ج 1 ص 129.

(11) الثعلبي: عرائس المجالس ص 10.

(12) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 149 عن ابن عباس.

(13) الثعلبي: عرائس المجالس ص 3.

(14) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 177 وتنسب إلى المغيرة بن سعيد العجلي رأس فرقة المغيرية من «غلاة الشيعة».

2 كيفية الخلق

1.2 التسوية باليد

ولئن كانت بعض الأساطير المصورة لخلق الكون لا تبعد كثيراً عما يطرح في شكل فرض أو عرض علمي على أساس من تفاعل عناصر الطبيعة وعملها ونسبة الفعل إليها[15] فإن عملية الخلق تتجلى في شكل أسطوري كما رأينا ضمن قصة الخلق عن وهب بن منبه وكيف أن الله قبض قبضة من صفاة الماء ثم فتحها فارتفعت دخاناً فسوّى منها الكون.

2.2 الخلق بالكلام

لقد كان للكلمة في الأساطير العربية مثلما هو الشأن في أساطير مصر القديمة وأساطير بلاد الرافدين والأساطير الكنعانية وغيرها دور وأي دور. فبالكلمة ممثلة في لفظ الأمر «كن» كان كل شيء. وما إن يأمر الخالق حتى يجيب المأمور مذعناً مطيعاً. ولا يقف الأمر عند اعتبار هذا من صفات الله واقتداره على مخلوقاته بل إن خلق الكون عند بعضهم قد تم على هذا النحو فعلاً. فهذا أبو الهذيل العلاف من المعتزلة مثلاً يرى أن الخلق قد تم بلفظ «كن» وهذا المغيرة بن سعيد العجلي من الشيعة الغالية يذهب إلى أن الباري خلق باسمه الأعظم تأوّلاً للآية الكريمة ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾ (سورة الأعلى آية 1) ـ أو ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾ (سورة العلق ـ الآية 1). يقول في ذلك:[16] «لما أراد (الباري) خلق العالم تكلم بالإسم الأعظم، فطار فوقع على رأسه تاجاً، ثم اطّلع على أعمال العباد وقد كتبها في كفه فغضب من المعاصي فعرق فاجتمع من عرقه بحران أحدهما مالح والآخر عذب، المالحُ مظلم والعذبُ نيّر. ثم اطلع في البحر النير فأبصر ظله فانتزع عين ظله فخلق منها الشمس والقمر وأفنى باقي ظله... ثم خلق الخلق كله من البحرين... المؤمنون من البحر النير والكفار من البحر المظلم...»

---

(15) انظر المسعودي: مروج الذهب ج 1 ص 35 - 36. وابن إياس الحنفي: بدائع الزهور في وقائع الدهور ص 7 - 8 (رواية ابن عباس).

(16) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 127 والشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 177 «ويخلق ما يشاء ويحكم ما يريد».

ويدخل في هذا الباب ضرب آخر من الخلق يتم بالتميز بين الأشياء بتعيينها وتسميتها، فقصة الخليقة على ما رأينا هي أيضاً قصة التمايز بين الأرض والسماء والليل والنهار ومختلف الكائنات التي عمرت الأرض على امتداد الأيام الستة التي توزعت عليها الخليقة وإطلاق تسمية عليها هو ضرب من إخراجها من حكم المعدوم إلى حكم الموجود.

3.2 الخلق بالنظر

ويتم الخلق فضلاً عن التلفظ والتميز والتسمية على نحو آخر هو النظر[17] مذكراً إياناً ببعض وجوه الممارسة السحرية وتكون العين فيه الفاعل تهب الحياة أو تسلبها كما في المعتقدات الشعبية ذات الصلة بـ «عين الحسود». ومثل هذا النوع من أنواع الخلق مثل الجوهرة أو الياقوتة يلحظها الباريء فإذا هي ماء يترقرق مرتعداً من مهابته[18] وإذا الحركة تدب والحياة. أو هو نور محمد في حجاب من درة بيضاء على هيئة الطاوس ينظر إليه الخالق فيتفصد عرقاً حياء وفرقاً من مهابته - والعرق صورة أخرى من الماء باعتباره أصلاً ومبدأ أول لجميع الكائنات.

وإذن، فإن الخلق تسوية باليد أو بالكلمة أو النظر أو الفيض واعتبار المبدأ الأول هو الماء أو النور أو القلم أو العقل أو «شجرة اليقين» إنما هو عنصر من عناصر أساطير الخلق العربية الإسلامية، وجماع تلك الأفكار يندرج في صميم القضايا الكلامية والفلسفية التي كانت مطروحة على العرب المسلمين والتي مدارها التفكير في الخالق ذاتا وصفات وفي وجود الكون بما فيه كيف تمت تسويته على الهيئة التي نشاهده عليها. وهو أيضاً تدبر في كل ذلك وسيلته لغة الحكاية والرمز لا لغة المفاهيم والتجريد. والقرائن الدالة على ذلك عديدة:

- منها السياقات التي وردت فيها جل الأساطير التي ذكرنا. فمنها كتب قصص الأنبياء ذات الطابع الشعبي أو شبه الشعبي، وكتب التاريخ التقليدية التي سار أصحابها في تصنيفها على نهج أصحاب الحديث أو كتب التاريخ ذات المنزع الشمولي أو الفلسفي،

---

(17) الثعلبي: عرائس المجالس ص 3 والمقدسي: البدء والتاريخ ص 149 و 164. وفيه «إن اللوح من درة بيضاء وأن دفتاه ياقوتة حمراء قلمه نور وكلامه برّ ينظر الله فيه كل يوم وثلاثمائة وستين نظرة يحيي بكل نظرة ويميت بكل نظرة ويرفع ويضع ويعز ويذل».

(18) السيوطي على هامش دقائق الأخبار ص 2.

ومنها كتب المذاهب والملل والنحل. ويدل وجود تلك الأساطير في تلك الفضاءات الثقافية على أن الأساطير التي ذكرنا قد انتقلت من مجال التداول مشافهة فغدت نصوصاً مدونة تتجادل وسائرَ ما يجاورها في فضاء المكتوب وإذا هي تحاذي القرآن والحديث والتفسير والفلسفة بل هي متلبسة بها لا تنفك عنها أو تكاد، أو هي إياها من بعض الوجوه.

ـ ومنها أن جميع تلك النصوص الأسطورية ترتدي ثوب الحكاية أي أنها في قالب سردي قصصي لا في قالب ذهني عماده المفاهيم المجردة

ـ وهي تطرح على قارئها ـ في شكلها السردي ذاك ـ أفكاراً ومفاهيم دينية فلسفية أخلاقية. ولئن كانت لفظة الخلق هي المستعملة أكثر من غيرها[19] فإن لها مرادفات أخرى تختلف وجوه استعمالاتها من مذهب إلى آخر مثل «قدّر» و«ركّب» و«سوّى» و«برى» و«عدل» و«جعل» و«نشأ» و«ذرأ» الخ[20]. ولئن كانت المادة المعجمية التي تغطي هذا الحقل الدلالي متوفرة في القواميس العربية فينبغي التعامل معها في شيء من الحذر لأنها متأخرة زماناً وموسومة بسمة الجهد الفكري الذي صاحب توفر المسلمين على دراسة النص القرآني وما اقتضاه ذلك منهم من تفسير وتأويل وما حف به من مجادلات كلامية وفلسفية اقتضت استعمال مصطلحات مخصوصة.

إن الخلق في المعاجم يستوي ومعنى «الابتداع» كما تستوي أفعال خلق وأنشأ وأبدع عند ابن الأنباري (من أهل القرن الرابع الهجري) في أنها تدل على معنى «أحدث معدوماً» أي «أوجده بعد أن لم يكن» أي أوجده «لا من شيء» على حد تعبير الفلاسفة. ولا شك أن مصنفي المعاجم العربية قد وقفوا من العبارة الموقف الذي تبلور في مرحلة استفادت من المناظرات والمجادلات الآنف ذكرها.

والأساطير العربية الإسلامية لا تختلف في تصوير عملية الخلق عن أساطير سائر شعوب العالم القديم من مصريين وسومريين وأكاديين وفرس وغيرهم كبير اختلاف.

---

(19) الكلمة موجودة عند الساميين. ومن معاني مادة خلق في العبرية مثلا قسم ووزع وقدّر نصيباً وخصص وكان مستوياً أو سوياً. كما أن من معانيها التميز والفصل والتخصيص. وهي المعاني التي رأينا آنفاً في أساطير الخلق. راجع مادة خلق في دائرة المعارف الإسلامية ط 2.

(20) لا شك أن القيام بدراسة آنية وزمانية للألفاظ الدالة على الخلق في القرآن والمذاهب الكلامية والفلسفية عمل من الأهمية بمكان بالنسبة إلى من يريد دراسة تاريخ الفكر.

فالخلق فيها قد تم مثلما رأينا من عنصر مائي أو نوراني وكان العماء في البدء، ثم تميز كل شيء وخرج عن الاختلاط واللاّتعيّن فتكون من اجتماع الماء العذب (الأبسو) أي الأب أو العنصر المذكّر ومن المالح (تعامة) أي الزوجة الأم[21] كل شيء. وقبل ذلك لم يكن يوجد غير الماء.

أما الخلق من النور مبدأً فنظرية نجد صداها لدى المصريين القدامى إذ النور هو الذي حل محل الظلمة الأولى المصاحبة لحال العماء البدئي. أما الفرس فكانوا يميزون بين إلهين هما: «أهورامازدا» إله النور وخالق الخير و«أهريمان» إله الظلمة وخالق الشر[22].

ولنا الآن وقد استعرضنا صورة الخلق في الأساطير ومختلف العناصر التي تقدم على أنها مبادىء جميع الأشياء أن نبحث عن تعليل ما للقول بهذا الرأي أو ذاك. وسننطلق في محاولة تفسيرنا هذه من القول بجدلية العام والخاص أي أننا ننطلق مما هو «إنساني» أو عام مشترك بين جميع البشر لاشتراك بعض العناصر الآنف ذكرها في رمزية شبه كونية. ولكن ذلك لا يمنع من البحث عن الخصوصيات أيضاً أي عن «الضرورة» التي جعلتهم يتبنون الرأي من الآراء دون سواه كاعتناق تصور ما للخلق والقول به.

1.3 المبدأ الأول هو الماء:

إن القول به لهو من الأمور البديهية بالنسبة إلى حضارة تميزت بنشأتها «في واد غير ذي زرع» وفي إطار من المحل والقحل. إنه الحياة حياة نفسها. فهو الماء الثجاج ينزل من السماء مدراراً فيخرج الحي من الميت. وهو ماء الأنهار والأودية تنصب في أحشاء الأرض فتهتز وتربو وتضج بالحياة. وهو الأوقيانوس مهد الحياة في الأساطير اليونانية بل في بعض النظريات العلمية، وقد اقترن لونه اللازوردي أو الأزرق الضارب إلى الخضرة بخضرة الأشجار رمز الكون الحي المتجدد ورمز الخلود[1].

---

(21) ثوركليد جاكوبسن: ما قبل الفلسفة ـ ترجمة جبرا إبراهيم جبرا. ص 203.

(22) أنظر المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 144. وينبه إلى أن الثانوية والحرانية وبعض المجوس يرون «أن المبدأ شيئان اثنان نور وظلمة وأن النور كان في أعلى العلو وأن الظلمة كانت أسفل السفل نوراً خالصاً وظلمة خالصة غير متماستين على مثال الظل والشمس فامتزجا فكان من امتزاجهما هذا العالم بما فيه».

(1) ميرسيا إلياد ـ Traite d'histoire des religions ص 231.

2.3 المبدأ الأول هو النور:

كان النور عند بعضهم مبدأ أول ومصدر النيّران: الشمس الأبدية الخالدة في مصر الفرعونية القديمة بعد فيضان النيل بالخير العميم، والقمر المنير رمز الأنوثة والخصوبة كما تراه لاقترانه بالماء ومنه كان كل شيء حي كما سبق أن رأينا. على أن اعتبار النور هو المبدأ الأول أو الجمع بينه وبين الماء أكثر اطراداً في الأساطير الشيعية مما في سواها. ويبدو ذلك بديهياً لأنه ينسجم وتصورهم للخلق وأنه قد تم على مرحلتين اثنتين: مرحلة أولى نورانية أو روحانية تمت في «عالم الغيب» وثانية جسمانية جرت في «عالم الشهادة». كما أنه موافق لتطور في تاريخ التفكير العقائدي نميل إلى القول فيه بأنه قد رافقه تطور في تصور عملية الخلق لدى أهل السنة والشيعة على حد سواء، ويتمثل في ابتعادهم عن التشبيه وانصرافهم إلى مزيد من تدقيق التمييز بين العوالم من «علوي» و «سفلي»[2] وبين الأجسام من لطيف وكثيف وكان ذلك ضمن الجدل مع أفكار من يقول برأي فلاسفة اليونان وعناصرهم الأربعة التي تعد أركان العالم.

3.3 القلم أول المخلوقات:

ولاعتبار القلم أول المخلوقات أهمية خاصة. فقد أقسم به الله في القرآن ﴿نونَ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ وهو يندرج ضمن منظومة واحدة تجمع بينه وبين اللوح المحفوظ والعرش والكرسي. ولذلك فله أكثر من معنىً سواء اعتبرناه مجسِّماً للكلمة المقدسة أو تأولناه، كما فعل بعضهم، تأويلاً رمزياً في عالمي اليقظة وحتى في الأحلام كما فعل ابن سيرين وله تخريج نفسي لطيف[2م].

فالقلم هو الذي سطر كل أفعال العباد قبل خلقهم سعد من سعد وشقي من شقي، وإذن فهو قرينة من القرائن الدالة على أن كل شيء كان مقدوراً وقبل الخلق مسطوراً. وهنا تبرز أمامنا بصفة تلقائية تلك الأسطورة الأخرى التي تُبَوِّىءُ العقل المنزلة الأولى باعتبارها رداً على القول بأسبقية القلم/ القدر، وتأكيداً على معنى الإيمان بقدرة الإنسان ومسؤوليته بحكم ما ركب فيه من عقل وعلى معنى العدل الإلهي، وإلا ما كان للباريء أن

---

(2) أنظر صدى ذلك لدى المقدسي وعرضه لآراء المتكلمين والفلاسفة وأهل الملل والنحل، البدء والتاريخ ج 1 ص 156 - 157.

(2م) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 337 - 338.

يجازي محسناً أو أن يعاقب مسيئاً كما كان يقول المعتزلة في الدفاع عن مبادئهم الخمسة المشهورة. وإذن فهذا الصراع بين الأسطورتين إن هو إلا صدىً لصراع فكري بين مذهبين، مذهب يقول أصحابه بالجبر وآخر يقول أصحابه بالاختيار، وقد يندرج كل ذلك في تقديرنا ضمن صراعات أخرى أشمل في المجتمع الإسلامي هي صراعات ذات طابع إجتماعي سياسي[3].

والقلم. علاوة على كل ذلك ـ قرين اللوح والكتاب وعنوان الانتقال من حضارة شفوية إلى أخرى مكتوبة تقدس الكلمة، كلمة الله، وتقدس الكتاب (ناهيك عن أن الناس صنفوا في صلب المملكة الإسلامية إلى أهل كتاب ومن سواهم) وإذن فهو حافظ اللغة والمعنى والتاريخ وحافظ القيم وضامن كل شيء، مانع له أن يذهب هباء منثوراً في الدنيا والآخرة.

أفلم يذهب بعضهم ـ ضمن رمزية تتعلق بالحروف كما فعل اليهود في كتبهم الاسترارية الـ Cabbale وكما فعل المتصوفة ـ إلى أن الله خلق الخلق على صورة اسم محمد (أي على صورة حروف هجائه) «فالرأس مدور كالميم الأولى واليدان كالحاء والبطن كالميم الثانية والرجلان كالدال»[4] وأن اسم أحمد مكتوباً كان الصورة التي خلق على منوالها العوالم الأربعة التي هي في الكون المبادىء والبسائط» الألف من اسمه في مقابلة النفس الأعلى والحاء في مقابلة النفس الناطقة والميم في مقابلة النفس الحيوانية والدال في مقابلة النفس الإنسانية[5] ثم أوَلَيْسَ في أساطير بعض غلاة الشيعة من المشبهة أن الإله ذو أعضاء وأن حروف الهجاء على عدد أعضائه[6] أو أنها على حروف الهجاء[7].

إنا نشهد إزاء محاولة بعض المسلمين تأويل القلم تأويلاً رمزياً ما يشهد ببحثهم عن تفسير الوجود تفسيراً فيه قدر من التماسك أي تفسيراً يستوعب مختلف العناصر والأفكار على ما يبدو بينها من تنافر أو حتى من تضارب، تفسيراً يندرج ضمن تلك الحركة

---

(3) لعله من نافلة القول أن نذكر بأن الأمويين كانوا يؤيدون المذهب القائل بالقضاء والقدر وأن العباسيين قد تبنوا الاعتزال مذهباً وقالوا بخلق القرآن.

(4) السيوطي: الدرر الحسان في حاشية دقائق الأخبار. ص3.

(5) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 182. وأنظر أيضاً كتاب الينابيع لأبي يعقوب السجستاني ضمن ثلاث رسائل اسماعيلية ص 9 - 10 في الينبوع الأول وهو اسم الجلالة «الله» ومعانيه الرمزية.

(6) مقالات الإسلاميين ج 1 ص 6 عن الملل والنحل ج 1 ص 176 هامش رقم 1.

(7) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 229.

الفكرية التي رأينا والتي ما كان بعضهم فيها يقنع بالحجة النقلية أو ما كان له أن يكتفي بها في صراعه مع أصحاب المذاهب والملل والنحل. ولذلك نجد أن القلم عند بعضهم معناه العقل و«أن معنى اللوح النفس لأنها دون العقل في الرتبة»[8] وأن اللوح هو العالم السفلي والقلم العالم العلوي أو أن القلم هو الروح واللوح هو الجسد[9].

أما العرش والكرسي وتناولهما هاهنا لاقترانهما بالقلم والعلم، فقد حملا على معنىً حقيقي أو مجازي حسب المذاهب. فأهل التشبيه مثلاً يذهبون إلى أن العرش شبه السرير وهو مذهب أهل الكتاب وأن الكرسي موضع القدمين[10] والعرش عند غيرهم المُلك فتراهم يؤولون ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَى﴾ (سورة طه الآية 5) باستولى على الملك[11] أو هو موضع طواف الملائكة وأنه يشبه الكعبة[12] أو هو العلم وهو مذهب خلق كثير من المسلمين يستدلون على ذلك بقوله تعالى ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ (البقرة آية 255) فيذهبون إلى أن معنى الآية هو أحاط بها وبما فيها مستندين في ذلك إلى بيت من الشعر (طويل):

تحف بهم بيضُ الوجوه وعُصبةٌ كراسيُّ بالأحداث حين تنوبُ[13]

والعرش عند الشيعة العلم والدين وكذا يؤولون الآية الكريمة ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ﴾ أو ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ فَوْقَهُمْ ثَمَانِيَةٌ﴾. وأولئك الثمانية عندهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى من الأولين ومحمد وعلي والحسن والحسين من الآخرين[14]. فهم حملة العرش أي العلم والدين الذين أقروا بالربوبية وعلى بني آدم تبعاً لذلك أن يدينوا لهم بالولاء والطاعة[15].

والعرش والكرسي عند من له صلة بالتنجيم ممن ينعتهم المقدسي بأهل الزيغ ـ قاصداً

---

(8) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 163 و 168.
(9) المصدر نفسه ص 164.
(10) المقدسي: البدء والتاريخ: ج 1 ص 164.
(11) المصدر السابق ص 166.
(12) المصدر السابق ص 165.
(13) المصدر السابق ص 167.
(14) الكليني: الكافي ـ كتاب التوحيد ج 1 ص 129 وص 132 - 133.
(15) المصدر السابق ج 1 ص 133.

بذلك الباطنية ـ هما «الفلك المستقيم الضابط للأفلاك» و «فلك البروج»[16] في حين أن القلم عندهم العقل واللوح النفس كما أسلفنا القول.

أما حملة العرش عند «أصحاب الحديث» فهم أربعة ملائكة «وجه أحدهم على صورة وجه النسر والثاني كوجه الأسد والثالث كوجه الثور والرابع كوجه الرجل»[17] ويعتبرونهم شفعاء للطير والسباع والدواب والبشر كل على صفته[18].

إن مختلف المسائل الفلسفية الدينية التي تنطوي عليها أساطير الخلق لتدل على حركتين اثنتين:

ـ حركة أولى معرفية في صلب المجتمع العربي الإسلامي يتجلى من خلالها العمل الفكري البشري المتدبر لشؤون الكون وأسبابه ومسبباته ضمن مبحث الوجود المتعمق في تفهم القرآن وتأويله يفك المستغلق ويحل المشكل على أساس أنه (أي النص القرآني) يشتمل على حقيقة قائمة سابقة، وأنه لا بد من تطابق بين النص وتلك الحقيقة.

ـ حركة ثانية هي الجدل ما بين الأمة الإسلامية وما سواها من الأمم وهي إذن حركة دفاع وهجوم، هي حركة أهل الكلام المدافعين عن الحقائق الإيمانية بالحجج العقلانية على حد تعبير ابن خلدون.

ويبدو لنا أن أساطير الخلق ـ وجميع ما يمكن أن يدخل في باب «أدب العجائب والغرائب» و«عجائب المخلوقات» ـ قد اضطلعت بدور فعال في تلك العملية. فعلى الصعيد الشفوي ـ اضطلعت الأسطورة بدور لا يستهان به ضمن عمل القصاص في المساجد من حيث دعم العقيدة أو نشرها وبالتالي في انتظام حياة الفرد داخل المجموعة علماً وعملاً أو فكراً وسلوكاً.

أما على صعيد المكتوب فقد أسهمت بوجه من الوجوه في الجدل الكلامي وفي بناء المعنى أو بناء ضرب من الخطاب فيه ما فيه من التماسك المنطقي أو الرمزي يأخذ بعض العناصر من سائر الشعوب ويحور بعضها ملائماً إياها ومقتضيات المقام حتى تكون السلاح الذي به يتصدى المفكر المسلم لمن يقارعه الحجة بالحجة.

---

(16) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 168 وابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص133.

(17) المقدسي: البدء والتاريخ 167 - 168.

(18) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 6 ص 222.

كمـا أن توليـد الأساطيـر أسـاطيـر الخلق فضـلاً عن وظيفتـه المعـرفيـة والمـذهبيـة أو الإيديولوجية قد لبى حاجـة أخرى هي تـوفير مجمـوعة من القـوانين أو السنن التي تضفي الانسـجام وترفع الحيرة وتثلج الصدر ببرد اليقين أو بشبه اليقين.

إن إيماننا بأن الأسطورة يمكن أن تنشأ في ظل جميـع المجتمعات، مهمـا كانت بُنـاها ومهما كانت دياناتها ومنزلة المعرفة العلميـة فيها وبـان الفكر الأسـطوري ليس تابعـاً لحقبة ولّت وانقضت من تاريخ الإنسانية على ما يزعم أصحاب المذهب الوضعي من الفلاسفة، يسمح لنا بأن نقول إن الفكر الأسطوري قد يتجاور مـع الفكر الفلسفي والتفكيـر المنطقي عندما يكون العلم عاجزاً عن تقديم صورة مقنعة للذهن. ولعل مما يمكن أن نسـوقه على ما ذكرنا، هذا النص الذي ليس أسطورة إنما هو خطاب مزدوج لأنه ذهني جدلي من جهة ولأنـه يجمع بين شتـات من المفردات الأسـطورية التي سبق أن تعـرضنـا إليهـا متجـاوراً وإياها. ونحن نورده على طوله لأنه يجسم مختلف ما رأينا من الـوظائف التي قـد يضطلع بها خطاب أسطوري من هذا القبيل. يقول المقدسي صاحب البدء والتاريخ:

«إذا سـأل سائـل مم خلق الخلق قيـل: إن الخلق أجـزاء مختلفـة. فعن أيّ جـزء من أجزاء الخلق سؤالك؟ ولن يجاب حتى يشير إلى ما أردنا.

فإن سأل عن الأرض قيل: من زبد الماء كما جاء في الحديث والخبر.
إن سأل عن الماء قيل: من دخان الماء.
وإن سأل عن الكواكب قيل: من ضوء النهار.
وإن سأل عن الأركان المركبة قيل: من البسائط المفردات.
وإن سـأل عن البسائط قيـل: يمكن أن تكون خلقت ممـا خلق قبلها ويمكن أن تكـون خلقت لا من شيء.

وإن سـأل سائـل فيم خلق. قيل فيم سؤال عن المكـان، ولا مكان إلا وهـو مفتقر إلى مكان وقد سبقت الدلالة على فساد الحلول بما ليس له نهاية.

وإن سـأل كيف خلق قيل: سؤال يقتضي التشبيـه في الجواب وليس يعلم للعـالم مثلاً غيره فنشبهه به ولكنا مشاهين له عند إحداثه ولا فعل الله تعالى بحركة ولا معالجة والكيفية منتفيـة عنه سبحـانه فـإن أردت كيف أوجده من عـدم فكيف تراه أجسـاماً وجـواهر حـاملة للأعراض قال له كن فكان كما أخبر عنه. وأن أردت هيئـة وشكلاً لفعله فهـذه من حالات الأعراض التي تتعاقب على المخلوقين.

فإن سأل متى خلق؟ قيل متى سؤال عن المدة والوقت من الزمان، والمدة عندنا من حركات الفلك ومدىً ما بين الأفعال. وقد قامت الدلالة على حدث الفلك ولا يُطلق المسلمون القول بأن الله تعالى لم يزل يفعل لأن ذلك يوجب أزلية الخلق ويؤدي إلى قول ما يرى المعلول مع العلة حتى يكون بين فعل سابق له إلى أن فعل العالم مدة. وقد زعم بعض الناس أنه أحدث زماناً أوجد فيه العالم قال قوم: الزمان ليس بشيء.

وإن سأل سائل لم خلق؟ قيل لم سؤال عن العلة الموجبة للفعل وفاعل ذلك مضطر غير مختار والمضطر مقهور مغلوب ولا يجوز ذلك في صفة القديم، فإن أردت بالعلة الغَرض المقصود في الخلق فهو ما ذكرناه في أول هذا الفصل أنه خلق الخلق لرأفته ورحمته وجوده وقدرته لينفعهم وليأكلوا من رزقه وليتقلبوا في نعمته ويستحقوا شرف الثواب بطاعته»[19].

إن هذا النص الذي تجاور مع سواه من نصوص أسطورية يلخص معظم المسائل التي أشرنا إليها آنفاً أي مم كان الخلق وفيم وكيف ومتى ولم. وهو نص يتصدى فيه متكلم يتحدث في صيغة الجمع مدافعاً عن الملة والعقيدة في سياق تاريخي معين مستنداً إلى الأسطورة متجرداً منها في آن مذكراً إيانا بحركة الخطاب الفلسفي اليوناني (اللوغوس) المنهجي وكيف انبثق من (الميثوس) أو الخطاب الأسطوري.

وإذا انطلقنا من أن ضبط الخطاب وتقييده كتابةً، وتدوينَ الأسطورة وإفراغها في قالب سردي هو نوع من عقلنتها بإخراج الأفكار من اللاتميز إلى التميز وذلك من خلال إدراجها في سياق زماني جاز لنا القول بأن مثل هذا الخطاب كان من المقدسي سعياً إلى محاولة الجمع والتوفيق بين الآراء المتقابلة أو المتضاربة قصده من وراء ذلك أن يؤلف خطاباً منسجماً انتهى فيه إلى أن لا اختلاف عنده يذكر بين أهل الإسلام. فأول ما خلق في العالم العلوي من الحيوانات القلم واللوح.... ثم العرش والكرسي أو (الروح والعقل) ثم الحجب ومنها الغمام والنور والملائكة ثم الجنة والنار والصراط والميزان[20]. وأول ما خلق من العالم السفلي من الحيوانات الماء والهواء. ويعلق المقدسي (فهذه أركان العالم) على ما يذهب بعض فلاسفة اليونان[21].

---

(19) المقدسي: البدء والتاريخ، ج 1/ ص 159-160.

(20) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 156.

(21) المصدر السابق ج 1 ص 156 - 157.

وعلاوة على ما ذكرنا من أن ابتداع الأساطير يمكن أن يكون له وظيفة معرفية فلسفية كلامية ذات خلفية اجتماعية سياسية أو أن له وظيفة دفاعية جدلية، نقول ربما كان إبداع أساطير الخلق استجابة إلى حاجات أخرى قد تكون نفسية وجمالية. إن الزمن الذي يتحدث فيه المقدسي زمن كانت قد استقرت فيه السنن من لغوية وأدبية وفقهية كلامية ـ استقراراً نسبياً ـ أو كادت والحاجة إلى تجاوز الواقع عبر الحلم والخيال ظاهرة أنثروبولوجية وضرورة إنسانية[22]. إن الفترة الزمنية التي تعود إليها بعض النصوص التي استعرضنا آنفاً تعود إلى أزمنة مختلفة أي إلى حقبة تتسم باتساع دار الإسلام ثم بلوغها أوج قوتها مع نمو الثقافة العربية الإسلامية وتنوعها (القرن الرابع ـ المقدسي) أو إلى فترة متأخرة (السيوطي) هي الفترة التي يطلق عليها عصور الانحطاط والأحرى أن يطلق عليها اسم عصور الانغلاق[23].

---

(22) أنظر مثلاً تفسير ماكسيم رودنسون لظاهرة الاهتمام بالعجائب والغرائب وولوع بعضهم بها وإن تضاربت مع الاتجاه السني الرسمي. ضمن عمل جماعي.
(L'étrange et le merveilleux Actes du colloque tenu au collège de france, mars 1974 Ed. Paris 1978).
وانظر في الموضوع نفسه رأي هشام جعيط المصدر نفسه ص 217.

(23) الانحطاط مقولة إيديولوجية تقوم على المقارنة بعنصر ما ينبغي تحديده أما «عصور الانغلاق» فعبارة اقتبسناها عن الأستاذ محمد عبد السلام أثناء نقاش أطروحة زميلنا الأستاذ حسين الواد.

2 ـ صورة الكون في الأساطير:

قال تعالى: ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ يعني سبعاً. فالأولى كرة النار والثانية كرة الهواء. والثالثة كرة الماء. والرابعة كرة الأرض. وثلاث طبقات ممتزجات بين الأربعة: الأولى بين النار والهواء، والثانية من الهواء والماء والثالثة من الماء والأرض. ثم دبر بعنايته بعد الجماد أمر المعادن الداخلة في الجماد ثم النبات ثم الحيوان. هذا هو القول الكلي في المخلوقات (القزويني: عجائب المخلوقات ص 379).

لئن لم تكن الأساطير التي تصف هيئة الكون، وعلى أي نسق وترتيب يتصورونه، داخلة مبدئياً في أساطير الخلق والأصول[1] فكثيراً ما صادفناها ضمن أساطير الخليقة، ممتزجة وإياها في نسيج واحد. وكان ورودها في صلبها مقترناً بتصوير مسلسل ظهور الكون وبيان النسق الذي مكنه من التوازن فاستقرت الأرض بعد أن كانت تتكفأ.

وإذن فهي إما نصوص «دراميـة» أو حدثيّة، ضمن وصف عملية الخلق. أو نصوص «وصفية» ساكنة يقتصر فيها أصحابها على تقديم صورة الكون بما هي لديهم، يتخيلونها بعضها أو كلها. وفي كلتا الحالتين فهي تتناول جوانب ثلاثة هي:

1 ـ صورة الأرض أو الأرضين السبع. أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم «جغرافية العالم السفلي».

2 ـ صورة الكون وتصوير النحو الذي استقرت عليه الأرض وآلت إلى التوازن.

3 ـ صورة السماء أو السماوات السبع أو ما يمكن أن نسميه «جغرافية العالم العلوي».

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نلاحظ التناظر الغريب بين هذه المعطيات، فكل شيء يكاد يكون سبعاً من سماوات وأرضين بل حتى العناصر التي كان لا بد منها في الأسطورة العربية كي يحصل التوازن الذي ذكرنا سبعاً. وهي الجبال والملك والياقوتة الخضراء والنون أو الحوت والبحر والريح والقدرة وكذلك بحار الأرض سبعة. ولهذا الرقم رمزية

---

(1) انظر أعلاه أسطورة الخلق التي اعتمدناها مرجعاً في كتاب الثعلبي: عرائس المجالس ص 3 - 5. وقد اعتمدنا في تحرير هذا الفصل بعض المأثورات ذات الطابع الأسطوري مثل «حديث الأوعال» عن ابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص 10 والباب الثاني من عرائس المجالس للثعلبي «في حدود الأرض ومسافاتها وأطباقها وسكانها» ص 5 - 7 والباب الرابع «في ذكر السماوات وما يتصل بها». ص 10 - 21 كما اعتمدنا الكسائي صاحب قصص الأنبياء ط إيزنبرج ج1 ص 1 - 10.

أسطورية عجيبة تضفي الانسجام على جميع من تتصل به وليست غير ذات صلة برمزية الأيام والكواكب والمعادن والألوان وغيرها.

1.2 ـ «جغرافية العالم السفلي»/ صورة الكون

يبدو أن التفكير في الأرض أو الأرضين السبع وما هي عليه من توازن كان من المشاغل التي تركت بصماتها في تصورهم إياها. وقد احتفظ لنا الطبري بنبذة عن تصور الكون فنسب إلى وهب بن منبه لما سأله بعضهم عن الأرضين كيف هي فأجاب بأنها «سبع أرضين ممهدة جزائر بين كل أرضين بحر والبحر محيط بذلك كله، والهيكل من وراء البحر»[2].

إن الأرض في نطاق هذه النظرة شيء مسطح وفي شكل جزر وتمثل الأرضون السبع امتداداً أفقياً تفصل بينها بحار، يحيط بكل ذلك بحر ويسمى لذلك «البحر المحيط».

أما البحار الفاصلة بين الجزيرة والجزيرة فهي ستة عدا «البحر المحيط» وجميعها تأخذ منه[3] إلا أننا نجد إلى جانب هذا التصور الأفقي للأرض، تصوراً عمودياً فالأرضون طباق سبع لكل منها أسمها وسكانها[4] كما نمثله لك في الجدول التالي.

---

(2) الهيكل حسب تعريف وهب بن منبه «شيء من أطراف السماوات محدق بالأرضين والبر كأطناب الفسطاط» عن تاريخ الطبري ج 1 ص 21.

(3) ابن إياس الحنفي بدائع الزهور ص 11 - 18 وفيه تفصيل لمواقع هذه البحار وأسمائها وصفاتها وهي أسماء بحار يذكرها الجغرافيون العرب إلا أن لها صفات أسطورية.

(4) انظر: الثعلبي: عرائس المجالس، ص 5-6، والكسائي: قصص الأنبياء ص 9-10.

جدول وصفي للأرضين السبع (5)

الأرض الأولى	هذه اسمها الرمكة	وفيها سكانها
الأرض الثانية	سكن الريح (العقيم) خَلَقَهُ منها تخرج الرياح المختلفة	سكانها أمة تدعى الموشم
الأرض الثالثة	خلق وجوه بني آدم أفواه الكلاب أيديهم كأيدي الإنس أرجلهم كأرجل البقر وآذانهم كآذان المعز أشعارهم كأصواف الضأن لا يعصون الله طرفة عين ليس لهم أثواب. ليلنا نهارهم/نهارهم ليلنا	عَرَقَة فيها عقبان كأمثال البغال لها أذنان كأذنان الرماح سكانها أمة تدعى القيس طعامهم التراب وشرابهم الثداء
الأرض الرابعة (6)	فيها حجارة الكبريت/ أودية من كبريت أعدت لأهل النار تسجر بها جهنم.	الحَرَبا فيها حيات أهل النار كأمثال الجبال سكانها أمة اسمها الجِلّة بلا عيون ولا أقدام ولا أيد ولهم أجنحة القطاط (كذا) لا يموتون إلا هرما.
الأرض الخامسة	فيها عقارب أهل النار كأمثال البغال لها أذناب كأمثال الرماح	ملثام فيها حجارة الكبريت سكانها «الحجلة» يأكل بعضهم بعضاً.

(5) من الباب الثاني في حدود الأرض ومشتقاتها وأطباقها وسكانها. ص 5 و 6 ثعلبي.

(6) تذكرنا بلظى أي جهنم.

	لكل ذنب 360 فقارا في كل فقار 360 فرقا من السم في كل فرق 360 قلة من سم. حيات أهل النار: كأمثال الأودية 18000 ناب. كل ناب كالنخلة. في أصل كل ناب 18000 قلة من السم.	
الأرض السادسة	فيها دواوين أهل النار وأعمالهم (سجّين) وأرواحهم الخبيثة.	فيها دواوين أهل النار فيها أمة: القطاط على صورة الطيور يعبدون الله
الأرض السابعة (7)	مسكن لإبليس وجنوده ـ في أحد جانبيها سموم في الآخر زمهرير.	فيها أمة: الخصوم سود قصار لهم مخاليب كالسباع يسلطون على يأجوج ومأجوج فيهلكون على أيديهم.

(7) هي عند بعضهم مكان النار أو جهنم ـ الثعلبي: عرائس المجالس (ص7).

إن صورة هذه الأرضين السبع، بما تشتمل عليه من كائنات عجيبة غريبة من بني آدم والكلاب والبقر والمعز والضان والطير والسباع وبما فيها من عقبان وعقارب وحيات وحجارة كبريت، لهي أقرب إلى أن تكون صورة خيالية لجهنم: ففي الأرض الرابعة «أودية كبريت أعدت لأهل النار» والسادسة «سجين» وفيها «دواوين أهل النار وأعمالهم وأرواحهم الخبيثة» والسابعة هي الدرك الأسفل من جهنم ومسكن إبليس وجنوده. وهي صورة منتزعة من أمور معلومة تعالج معالجة تخرج بها عن مجرى العادة والمألوف، إما بالجمع بينها على نحو غير مألوف كما في تصوير سكان أهل الأرض الثالثة ويجمعون إلى صورتهم الآدمية أعضاء من حيوانات شتى، أو هم على هيأة الطيور ولها رمزيتها الخاصة كما نراه في أساطير الحيوان. أو بالتضخيم والتهويل في الحجم أو عدد الأعضاء كما في تصوير «عقارب أهل النار» وتقريبها من حجم البغال أو من «حيات أهل النار» فإذا هي كالأودية وبكل حية 18000 ناب الناب منها كالنخلة، أو كأمثال الجبال. أو بخرق المألوف أصلاً بالقياس إلى مجرى العادة مثل انتفاء بعض الأعضاء (كالعيون والأقدام والأيدي) أو بالقرب من الطبيعة والبعد عن الثقافة والحضارة بانتفاء اللباس أو بأن يكون طعامهم التراب وشرابهم الشداء، وهو ضرب من النبات يجف في الصيف ويخضر في الشتاء، أو بأكل بعضهم بعضاً.

2.2 ـ صورة الكون:

أما كيف استقرت الأرض أو الأرضون السبع بما عليها فهو موضوع أسطورة عجيبة[8] استعرضناها عندما نظرنا في مسلسل الخليقة ذات روايات عديدة متقاربة بينها فوبرقات تتعلق بمختلف العناصر الأسطورية التي توازن الكون عدداً أو ترتيباً.

وبعد استصفاء الحساب نكاد نجد روايتين جامعتين اثنتين أما الأولى فسنية يمكن تعقّبها لدى المقدسي والكسائي والدميري[9] وأما الثانية فشيعية عن المسعودي والكليني[10].

---

(8) أنظر أعلاه الأسطورة المرجع 1.1.

(9) المقدسي: البدء والتاريخ ج 2 ص 47 - 49 والثعلبي: عرائس المجالس، والكسائي: قصص الأنبياء ج1 ص 10 - 11 والدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 180 - 181 والكليني: روضة الكافي ـ باب المؤمن والكافر.

(10) المسعودي: مروج الذهب ج 1 ص 30 - 32.

صورة الأرض وكيف استقرت

المقدسي	الثعلبي	الدميري	المسعودي	الكليني
1 الأرض	1 الأرض	1 الأرض	الأرض	الأرض
	2 ملك	2 ملك	2 ملك	
3 ياقوتة خضراء	3 ياقوتة خضراء من الفردوس	3 صخرة من ياقوتة حمراء		
4 ثور	4 النون/الحوت	4 ثور	الحوت	حوت
5 كمكم	5 البحر (الماء)	5 حوت	الماء	ماء
6 حوت	6 الريح (الهواء)	6 الماء	الصفاة	صخرة
7 الريح العقيم	7 القدرة	7 هواء	ملك	قرن ثور أملس
		8 ماء	صخرة	ثرى
		9 الريح	الريح	

وهذا التصور الأسطوري لتوازن الأرض أساس لأساطير تعليلية من نوع آخر ندرسها في موضعها ولكن يجدر بنا أن نؤكد على عنصر الملك الحامل للأرض وما عليها، والياقوتة الحمراء أو الخضراء ـ المربعة في بعض الروايات[11] التي قرت عليها قدما الثور الأسطوري الذي له أربعون ألف رأس ومثلها عيون وآذان وأنوف وأفواه وألسن وقوائم[12] والحوت «بهموت» ذي الاسم المستقى من العهد القديم[13] والذي له أصل في الأساطير

(11) الكسائي: قصص الأنبياء ج1 ص10 - 11.

(12) المصدر السابق ص10 «واسمه الريان وقد سلف أن رأينا له اسماً آخر هو: كيوثا» انظر أعلاه.

(13) وفيها أن الرب تصارع و«بهموت» أنظر مثلاً سفر القيامة 7/12 و9 وسفر أيوب 26/12 وحزقيال 2/29.

السومرية»[14]، أو «نوت»، المياه الأولى في الأساطير المصرية[14م].

فهل يكون الملك ذو الشكل الآدمي شبيهاً بأطلس الحامل للكرة الأرضية عند اليونان لا سيما أن عنصراً آخر من هذه العناصر المذكورة وهو الهواء أو الهواء أو الريح كان في نظرة القدامى مقترناً بمعنى الظلمات[15]؟.

أما الثور، فلعل وجوده بقية باقية من دوره في أساطير المنطقة وكان إلهاً من الآلهة اقترن بالقمر لدى الساميين وكان عند المصريين القدامى إلهاً من إستمنائه نتج الكون[16]، يذكرنا بالبقرة السماوية (نوت)[17]. وليس هذا الأمر بالغريب إذا تذكرنا أن الأتراك والمغول كانوا يتصورون الكون محمولاً على ظهر سلحفاة[18].

3.2 «جغرافية» العالم العلوي

وكما أن للأرض طبقات فكذلك السموات السبع، وقد حفظ لنا الثعلبي في عرائس المجالس خبراً جامعاً لصفاتها وأسمائها والمعدن الذي منه اشتقت ولعمّارها.

---

(14) أنظر فراس سواح: مغامرة العقل الأولى «سفر البداية» 27 - 198.

(14م) جون ويلسن: ما قبل الفلسفة ص66.

(15) المقدسي: البدء والتاريخ ج 2 ص 47 ومنها أن الأرض يحيط بها الماء والماء يحيط الهواء ويحيط به النار ومن بعد ذلك السموات السبع ثم فلك الكواكب الثابتة ثم الفلك الأعظم المستقيم ثم عالم النفس ثم عالم العقل ثم الباري.

(16) جون ويلسن: ما قبل الفلسفة ص 69.

(17) المرجع السابق ص 163.

(18) Jean chevalier et Alain Gheerbran: Dictionnaire des symboles P.223.

نعتها (19)	لونها واسمها (20)	سكانها
سماء الدنيا	كالحديد المجلّى - «برقيما»	سكانها ملائكة خلقوا من نار وريح عليهم ملك يقال له الرعد موكل بالسحاب والمطر.
السماء الثانية	كلون السحاب - «قيدوم»	فيها ملائكة عليهم ملك اسمه حيب نصفه نار ونصفه ثلج بينهما رتق.
السماء الثالثة	كلون الشبة - «الماعون»	ملائكة ذوو أجنحة ووجوه شتى.
السماء الرابعة	كلون الفضة البيضاء - «فيلون»	ملائكة.
السماء الخامسة	على لون الذهب الأحمر - «اللاحوق»	
السماء السادسة	من ياقوتة حمراء - «عاروس»	فيها جند الله الأعظم الكروبيّون. عليها ملاك جنده 70.000.

(19) عن ابن عباس أن السماء الأولى من زمردة خضراء وأن الثانية من فضة بيضاء والثالثة من ياقوتة حمراء والرابعة من درة بيضاء والخامسة من ذهب أحمر والسادسة من ياقوتة صفراء والسابعة من نور. انظر الثعلبي: عرائس المجالس ص 11 - 12.

وعن الربيع بن أنس أن سماء الدنيا موج مكفوف وأن الثانية من صخرة والثالثة من حديد والرابعة من نحاس والخامسة من فضة والسادسة من ذهب. المرجع السابق ص 10.

(20) عن وهب بن منبه أن أسماءها هي تباعاً ديناح، ديقا، رقيع، فيلون، طفطاف، سماق، أسحاقائل المرجع السابق ص11.

وعنه أيضاً في رواية أخرى أن أسماءها هي تباعاً أديما، بسطا، ثقيلا، بطيحا، مثاقلة أو (حينا) ماسكة، ثرى.

السماء السابعة	من درة بيضاء «الرقيع»	فيها جنود الله من الملائكة.
	«مرهوثا»	رؤساء الملائكة ذوو وجوه شتى أجنحة وأنوار.
	غمامة	العرش في عليين

إن المتتبع لأنواع المعادن التي يذكر أن السموات منها اشتقت ليجد بعض التماسك في صلب كل رواية من الروايات. فرواية الضحاك ومقاتل ترتقي بنا صعداً من معدن إلى ما فوقه شرفا ونقاوة وقيمة وهذا مناسب طرداً للارتقاء من «سماء الدنيا» إلى أعلى عليين. ففوق الحديد النحاس، ثم الشب ثم الفضة البيضاء، كما أن ثمة ضرباً من تصنيف الألوان في تدرج يذهب بها من لون الحديد الصقيل إلى بياض الفضة فحمرة الذهب فلألاء الياقوت الأحمر فبياض الدرة، وهو لون النور.

أما رواية ابن عباس فتختلف عن السابقة في أنها تجعل معدن السماء الأولى زمردة خضراء[21]، وهو ما يتماشى مع تصور مبدأ الخلق عنده وكان جوهرة خضراء وتتفق معها ثانية في اعتبار السماء السابعة من نور.

ونجد المنطلق ذاته في رواية الربيع بن أنس، فإذا استثنينا السماء الأولى وهي عنده موج مكفوف يتشكل معدن سائر السماوات تباعاً من الصخرة إلى الحديد فالنحاس فالفضة فالذهب أي من الخسيس إلى الشريف النفيس. ولا بد أن وراء هذا التصنيف مراجع ثقافية ومناويل رمزية معينة كانت سارية في المجتمع هي التي أمدّت مخيلة القصاص ومبتدعي هذه الحكايات العجيبة بمادتهم لا سيما «أهل الكتاب» من جهة و«أصحاب الصنعة» أي الكيميائيون القدامى، وكانوا يصنفون المعادن حسب شرفها

(*) هي عند بعضهم مكان الجنة ويروى أن فوقها بحراً. ابن كثير: البداية والنهاية ج1 ص 10.

(21) في رواية أخرى أنها «من رخام أبيض وابن خضرتها من خضرة جبل قاف» المقدسي: البدء والتاريخ ج 2 ص6.

ويتحدثون عنها في كتبهم حديث الرمز صيانة لها من الابتذال والوقوع بين أيدي المنافسين أو المتطفلين.

على أن تصنيفهم لا يوافق تماماً تصنيف السماوات ومع ذلك وجدنا ضرباً من التطابق بين السماوات السبع وسكانها والأفلاك والكواكب السبع ومنازلها وأيام الأسبوع وما يستحب فيها من أعمال.

فالسماء الدنيا يوافقها القمر ومعدنه الفضة وبيته السرطان وطبعه بارد ورمزه في المجتمع الوزير ويوافقه من أيام الأسبوع الإثنين ويستحب فيه السفر.

أما السماء الثانية فيوافقها عطارد ومعدنه الزئبق وبيته الجوزاء والسنبلة وهو ممازج الطبع، ملائم للأدوية ـ ويتم الحصول عليها بالمزج بين المفردات ـ ورمزه في المجتمع الكاتب. والملاحظ أن ساكن هذه السماء الثانية الموكل بها ملك نصفه نار ونصفه ثلج بينهما رتق ويوافقه من أيام الأسبوع الأربعاء.

ويوافق السماء الثالثة كوكب الزهرة ومعدنها النحاس وبيتها الثور والميزان وهي رطبة ورمزها آمرأة حسناء ويومها الجمعة المناسب للهو والفرح.

أما السماء الرابعة فتوافقها الشمس ومعدنها الذهب وبيتها الأسد وطبعها الحرارة ورمزها في المجتمع الملك ويومها الأحد وهو اليوم الذي يستحسن فيه بداية الأعمال والبناء تماماً كما أن الباري ابتدأ فيه الخلق.

وللسماء الخامسة كوكب المريخ ومعدنها الحديد وبيتها الحمل والعقرب، ومن الحديد آلة الحرب وطبعه الحرارة ورمزه في المجتمع الشرطي المعذب ويومه الثلاثاء وفيه تستحب الحجامة والفصد ويتم سفك الدماء.

أما السماء السادسة فيناسبها من الكواكب المشتري وبيته القوس والحوت ومعدنه القصدير وهو معتدل المزاج يرمزون إليه في المجتمع بالقاضي العادل ويومه الخميس يوم قضاء الحوائج.

وأما السماء السابعة والأخيرة فيوافقها من الكواكب زحل وبيته الجدي والدلو ومعدنه الرصاص ذو الطبع البارد ورمزه في المجتمع الشيخ، ولما كان يومه السبت آخر يوم من

أيام الخلق فإنهم جعلوه رمز الراحة والتفرغ للصيد[22].

ولسائل أن يتساءل عن الرمزية الكامنة وراء صورة الكون وما بين عناصره من تناسبات. ولا شك أن جانباً كبيراً من المواد الأسطورية التي دخلت في تأليف تلك الرؤية مستوحاة من تراث الشعوب السامية القديمة. فقد كان للبابليين مثل ذلك التصور للسموات السبع، وكانت تحيط بمدينة Erech (الورقاء؟) ـ في ما يذكرون ـ سبعة أسوار[23] وكان مثل هذا التصور موجوداً أيضاً لدى الفرس في Ardâl - Viraf - nâme وفيها صفة السماء الأولى الجامعة بين حر النار وبرد الثلج في آن، وأن في السماء الثانية النجوم وفي الثالثة القمر وفي الرابعة الشمس وفي السابعة زرادشت متربعاً على عرش من ذهب[24]. ولا بد أن تلك المعتقدات قد تنوقلت بين سائر شعوب المنطقة بدليل أننا نجدها في الكتب الدينية العبرية مثل التلمود وقد فُصّلت فيه صورة السماوات[25] ومثل معراج النبي إدريس على اختلاف رواياته[26].

---

(22) راجع: المقدسي: البدء والتاريخ ج2 ص 13 - 14 وص 54 - 55 وكتب التفسير في تفسير الآية (فلا أقسم بالخنس الجوار الكنس).

(23) مقدمة The secrets Of Enoch ص xxxii ويقترح لذلك تعليلاً «كوكبياً».

(24) المصدر السابق ص xxxii.

(25) المصدر السابق ص xxxii.

(26) انظر على سبيل المثال Abraham. I.Katsh: Judaism In Islam. Biblical And Talmudic Backgrounds Of The Koran AND Its Commantaries N.Y 1954

ويقتصر في عمله على سورتي البقرة وآل عمران وتفاسيرهما وعلاقتهما بالتوراة والإنجيل وبغيرهما من النصوص «غير القانونية» أو «المنحولة» (Apocriphes) في اعتبار الكنيسة ص 22 و 24 و25 وفيه دراسة مقارنة لتخريجات المفسرين مثل الطبري لصورة السموات السبع في سورة البقرة الآية 27 وصورة السموات كما هي في روايات «المدراش» مثل The Midrash 'Aseret Hadibrot. وفيه أن أسماء السموات السبع هي تباعاً Wilon وRaki'a و Shehakim و Zebul وMa'on و Makon و 'Arabort (عن الحبر Lakish) ونجد عند الحبر أليعازر Eleazar ترتيباً آخر للسماوات السبع مع بعض الاختلافات في التسمية. وكتاب The secrets Of ENOCH المترجم عن السلافونية إلى الإنكليزية ط أكسفورد The Claredon Press 1896 انظر خاصة المقدمة من ص xxxii إلى ص xxxix وفيها ترتيب لمختلف السموات التي عرج إليها النبي إدريس وهي تباعاً: Vilun و Rakia و Shechaqim و Zebul و Maon و Machon و Aravoth.

وانظر «كتاب أخنوخ» THE BOOK OF ENOCH وهو مترجم عن الأصل الحبشي ـ ط أكسفورد 1912.

3 ـ أساطير خلق الإنسان

عن ابن عباس: «إن الله خلق مائة ألف آدم» سعاد الحكيم: المعجم الصوفي ص 57

«فادم لجمع الصفات وحواء لتفريق الذوات»

ابن عربي ـ الفتوحات المكية

إن قصة آدم أو آدم وحواء تكاد تكون قصة كونية[1] وذات دلالات بالغة في أكثر من وجه. فهي متلبسة بقصة الكون وآخر مرحلة منها لأن لآدم ذروة المخلوقات وآخر ما خلقه الباري في آخر يوم من أيام الخليقة كما رأينا. وهي ضاربة بسهم في عديد من المجالات والقضايا الفلسفية مثل قضيتي الوجود والمعرفة وما يترتب عنهما علي صعيد الفعل من مسائل دينية وأخلاقية ـ مثل قضايا المسؤولية والحرية ـ وسياسية من بينها قضية الخلافة والإمامة.

ولمّا كانت تمت إلى جميع ما ذكرنا من المسائل بصلة لم يكن من المستغرب أن نجدها في تراث الشعوب أساطير تروي قصة الإنسان، أول إنسان على وجه الأرض وتسقط عليها ما يعتمل فيها من قضايا جوهرية. فنحن واجدوها أيضاً في القرآن والحديث مع تنويعات بحسب النسق الذي وردت فيه والسياق في مرحلة إجتماعية تاريخية معينة.

أما في القرآن فقد وردت قصة آدم في أكثر من سورة[2] وفي إيجاز جعلها محل اهتمام عديد من المفسرين والمؤولين فكانت سبباً في نشأة عديد من الأساطير حيكت حولها تشرح هذا المعنَى المستغلق أو ذاك وهذه الجزئية أو تلك. ففي سورة الأعراف (الآيات 11-25):

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاهُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ، قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إذ أَمَرْتُكَ. قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ. قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا. فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ

(1) أنظر أساطير الخليقة عند السومريين والأكاديين والكنعانيين وما آلت إليه في العهد القديم ضمن الإصحاحين الأول والثاني من سفر التكوين في كتاب فراس سواح: مغامرة العقل الأولى و«صمويل نوح كرامر»: من ألواح سومر. ترجمة طه باقر ـ لدى «هوك» (Hook) Middle eastern Mythology P18 - 30.

(2) أنظر سورة البقرة الآية 2 والأعراف الآية 7 والحجر الآية 15 وطه اللآية 20 وفي سورة ص الآية 38 وسورة النساء الآية 4 ـ والملاحظ أن سورة البقرة وسورة النساء مكيتان.

الصَّاغِرِينَ. قَالَ أَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ. قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ. قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ. ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ. قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُوماً مَّدْحُوراً. لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ. وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ. فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْآتِهِمَا وَقَالَ: مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ. وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ. فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ. وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ. قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ. قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ قَالَ: فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾.

وفي سورة البقرة (الآيات 30 - 39 وهي من المرحلة المدنية:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً. قَالُوا: أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ. قَالَ: إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ: أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ. وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ واستكبر وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ. وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وكُلا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ. فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ. وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾.

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ قُلْنَا: ﴿اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

تتسم قصة آدم وحواء في النموذجين السابقين المكي والمدني إذا فحصنا النص فحصاً داخلياً ثم إذا عقدنا مقارنة بينه وبين قصة خلق آدم في سفر التكوين من العهد القديم، بسمتين اثنتين:

ـ السمة الأولى هي اشتراك القصة القرآنيةورواية العهد القديم في البنية العامة المتمثلة في الخلق وحظر الأكل من شجرة الفردوس وارتكاب الممنوع ثم الخروج من الجنة[1].

ـ أما السمة الثانية فهي الخلافات بين القصتين شكلاً ومضموناً أي من حيث بنية الخطاب السردي وطريقة العرض أولاً ثم من حيث القصة ومقوماتها وهي خلو من بعض العناصر الأسطورية الموجودة في نص العهد القديم من قبيل مصارعة الرب للحيوان البحري «لوتيا» Léviathan في بداية الخليقة وخلق حواء من ضلع آدم ودور الحية وشخصية إبليس، ومن مثل الإشارة إلى أن آدم «أصبح واحداً منا» أي من الألهة مما يشي بآثار قديمة تعود إلى مختلف مراحل تدوين نص العهد القديم.

وهذه الفروق عندنا أهم من وجوه الشبه والتماثل لا سيما وكان همنا وديدننا عند مباشرتنا للأساطير المتنقلة بين الأمم هو البحث عن الأسباب والمسببات والدواعي الحاملة على تبني أسطورة من الأساطير أو عنصراً من العناصر، أو الداعية إلى طرحهما والاستغناء عنهما أو تغييرهما وما قد يكون لذلك من الدلالات القريبة والبعيدة أو من المعاني الرمزية الحافة بكل فعل أو فاعل أو سمة وقرينة.

وإذا اعتبرنا مختلف النصوص التي تصور قصة آدم ورتبناها حسب «منطق القصة» أو ترتيباً «طبيعياً» كما يفترض أنها وقعت في مجرى الزمان كانت القضايا المطروحة تتلخص في خلق آدم وتعليمه اللغة وأمر الملائكة بالسجود له وسكناه الجنة وأمره بعدم الاقتراب من الشجرة وارتكابه المحظور ثم تلقيه من ربه كلمات تاب بها عليه ـ وفي هذا تختلف

(1) لا تهمنا المقارنة بين النصين في ذاتها وقد اعتمدنا على نص التوراة المعروف بـ traduction oeucuménique de la Bible وعلى النص العربي من العهدين القديم والجديد على الأسفار المحظورة أو المنحولة Apocriphes.

الرواية الإسلامية عن رواية العهد القديم اختلافاً كبيراً له انعكاس خطير على مفهوم الخطيئة المسيحي فيما بعد ـ وتنتهي بهبوطه. وجميع السور أو الآيات تفصيل لهذه الوحدات أو توسع في عنصر فأكثر أو توجيه للخطاب على نحو مختلف (كأن تكون مسندة إما إلى ضمير الجمع المذكر أو إلى ضمير المخاطب المفرد).

على أنه يمكن اختصار القصة إلى حلقات ثلاث كبرى أولاها خلق الإنسان والثانية في نعيم الجنان وتنتهي بالمحنة، الهبوط وتصور جميعها مغامرة الانسان وقصة ظهور الحضارة على وجه الأرض لا على أساس انتقاله من طور الطبيعة إلى طور الثقافة والحضارة كما هو متعارف في الدراسات الأنثروبولوجية، ولكن على أساس آخر يكون فيه آدم أنموذجاً أصلياً Archétype لأول إنسان على وجه الأرض خلقة وخلقاً وتكون أعماله نماذج لجميع من أتى بعده من البشر.

ويبدو النص القرآني ـ إذا قارناه بنص العهد القديم مثلما أسلفنا ـ خالياً من بعض العناصر الأسطورية التي سبق ذكرها، ولكن الذي لا شك فيه أنه كان منطلقاً لعديد من الأساطير تسللت إلى التفاسير وإلى المأثورات من الأحاديث وقد شجعت عليها أسباب عديدة نذكر منها على سبيل المثال الخلافات العقائدية[2]، كما أنه قد كان مصدراً لعديد من الأساطير البديعة مثل أسطورة الزهرة ضمن قصة هاروت وماروت أو أسطورة خلق الخيل من ريح الجنوب على غرار خلق آدم[3] وأسطورة خلق الشمس والقمر[4] ولجميعها علاقة واضحة بقصة الخليقة.

ولا بد من التذكير ونحن في مستهل حديثنا عن الأساطير المتعلقة بخلق الإنسان أننا نجد فروقاً واضحة بين الروايات السنية والشيعية وضمن بعض الأساطير السنية المتأخرة ذات المسحة الشيعية. والفارق الكبير الأول يتمثل في أن السرد في الروايات الشيعية وبعض الروايات السنية المتأخرة يمزج بين تصوير خلق الانسان (آدم وما سواه) وخلق الكون ولذلك فنحن نجدها في موقع واحد بعينه، أما الفارق الثاني فهو يتعلق بمجرى عملية الخلق مم كانت وكيف كانت وعلى أي نسق وترتيب. ولا جدال في أن هذه

(2) فصلنا القول فيها عند استعراض أسباب تسلل الأسطورة إلى كتب تفسير القرآن وإلى كتب الحديث والقصص القرآني أنظر أعلاه.
(3) انظر أسفله أساطير الحيوان خلق الخيل.
(4) انظر أسفله أساطير الكواكب.

الفروق ذات دلالة بالغة لانها نابعة من اختيار وتفضيل لأن كل ترتيب وتنسيق كما هو معلوم إنما هو وجه من وجوه التعبير لا سيما إذا أسقطت الإيديولوجيا على تصور البدايات أو تم تصوير البدايات من موقع إيديولوجي.

1.3 ـ خلق الإنسان في أساطير أهل السُّنَّة

إن الأساطير التي تصف خلق آدم متعددة متنوعة ولا بد أنها قد تطورت ـ شأنها في ذلك شأن أساطير الخلق ـ على مر التاريخ وبفعل المخيلة الجماعية وعملية السعي الدائم للمواءمة بين الموجود والمنشود ضمن جدل الانسان والعالم.

وإذا انطلقنا من «أن الله خلق آدم بيده من قبضة قبضها من جميع الأرض من السهل والجبل والأسود والأبيض والأحمر فجاءت الأولاد على ألوان الأرض»[5]، وما ينطوي عليه النص من تجسيم يتمثل في أن خلق آدم الكوني قد تم تسوية باليد ومن تراب «من جميع الأرض» تبين لنا من خلال نصوص أخرى أن صورة الخلق هذه قد طرأ عليها ما طرأ من التحول فيما يتعلق بالفعل أو الصنع والمادة التي اتخذت طينة منها جُبل آدم رغم احتفاظ تلك النصوص بمعنى «الجمع» والتأليف ووحدت بين آدم وأقاليم الدنيا.

ففي رواية ثانية. ـ نحن نتخذها أسطورة مرجعاً كما فعلنا مع أساطير الخلق ـ قال المفسرون بألفاظ مختلفة ومعانٍ متفقة:

«إن الله تعالى لما أراد خلق آدم عليه الصلاة والسلام أوحى الله إلى الأرض إني خالق منك خلقاً منهم من يطيعني ومنهم من يعصيني فمن أطاعني منهم أدخلته الجنة ومن عصاني أدخلته النار.

ثم بعث إليها جبريل عليه السلام ليأتيه بقبضة من ترابها.

فلما أتاها جبريل ليقبض منها القبضة قالت له الأرض إني أعوذ بعزة الله الذي أرسلك أن تأخذ مني شيئاً يكون فيه غدا للنار نصيب. فرجع جبريل عليه السلام إلى ربه ولم يأخذ منها شيئاً.

---

(5) هذه الرواية البسيطة/ القصيرة من تفسير أول سورة البقرة استناداً إلى حديث في صحيح الترمذي بإسناده وهي مثبتة في عرائس المجالس للثعلبي ص 23 وفي البداية والنهاية لابن كثير وفي كتاب الدياربكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، أن مصدرها وهب بن منبه وعملية القبض عنده تتم في المرة الرابعة لا في الثالثة.

فأمر الله عز وجل ميكائيل عليه السلام فأتى الأرض فاستعاذت بالله أن يأخذ منها شيئاً. فرجع إلى ربه ولم يأخذ منها شيئاً.

فبعث الله تعالى ملك الموت فأتى الأرض فاستعاذت بالله أن يأخذ منها شيئاً فقال ملك الموت. إنّي أعوذ بالله أن أعصي له أمراً. فقبض قبضة من زواياها الأربع من أديمها الأعلى ومن سبختها وطينها وأحمرها وأسودها وأبيضها وسهلها وحَزْنها، وكذلك كان في ذرية آدم الطيب والخبيث والصالح والطالح والجميل والقبيح ولذلك اختلفت صورهم وألوانهم. قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾.

ثم صعد بها ملك الموت إلى الله تعالى فأمره أن يجعلها طيناً ويخمرها فعجنها بالماء المر والعذب والملح حتى يجعلها طيناً وخمرها فلذلك اختلفت أخلاقهم.

ثم أمر جبريل عليه السلام أن يأتيه بالقبضة البيضاء التي هي قلب الأرض وبهاؤها ونورها ليخلق منها محمداً ﷺ.

فهبط جبريل عليه السلام في ملائكة الفردوس المقربين الكروبيين وملائكة الصفيح الأعلى فقبض قبضة من موضع قبر النبي ﷺ وهي يومئذ بيضاء نقية. فعجنت بماء التنسيم ورعرعت حتى صارت كالدرة البيضاء ثم غمست في أنهار الجنة كلها.

فلما خرجت من الأنهار نظر الحق سبحانه وتعالى إلى تلك الدرة الطاهرة فانتفضت من خشية الله تعالى فقطر منها مائة ألف قطرة وأربعة وعشرون ألف قطرة. فخلق الله سبحانه وتعالى من كل قطرة نبياً فكل الأنبياء صلوات الله على نبينا وعليهم من نوره خلقوا ﷺ. ثم طيف بها في السموات والأرض فعرفت الملائكة حينئذ محمداً ﷺ قبل أن تعرف آدم. ثم عجنها بطينة آدم عليه السلام. ثم تركها أربعين سنة حتى صارت طيناً لازباً ليناً.

ثم تركها أربعين عاماً حتى صارت صلصالاً كالفخار وهو الطين اليابس الذي إذا ضربته بيدك صلصل أي صوت ليعلم أن أمره بالصنع والقدرة لا بالطبع والحيلة. فإن الطين اليابس لا ينقاد ولا يتأتى تصويره.

ثم جعله جسداً وألقاه على طريق الملائكة التي تهبط إلى السماء وتصعد منه أربعين سنة فذلك قوله تعالى ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ﴾ ـ الآية.

قال ابن عباس: الانسان آدم والحين أربعون سنة كان آدم جسداً ملقىً على باب الجنة[6].

[في صفة نفخ الروح]

قال العلماء: فلما أراد الله أن ينفخ في آدم عليه السلام الروح أمرها أن تدخل في فيه. فقالت الروح مدخل بعيد القعر مظلم المدخل. فقال للروح ثانية. فقالت مثل ذلك وكذلك ثالثة إلى أن قال في الرابعة: ادخلي كرها واخرجي كرهاً.

فلما أمرها الله تعالى بذلك دخلت في فيه. فأول ما نفخ فيه الروح دخلت دماغه فاستدارت فيه مقدار مائتي عام ثم نزلت في عينيه. والحكمة في ذلك أن الله تعالى أراد أن يري آدم بدء خلقه وأصله حتى إذا تتابعت عليه الكرامات لا يدخله الزهو ولا العجب بنفسه.

ثم نزلت في خياشيمه فعطس فحين فراغه من عطاسه نزلت الروح إلى فيه ولسانه فلقنه الله تعالى أن قال الحمدلله رب العالمين. فكان ذلك أول ما جرى على لسانه فأجابه ربه عز وجل فقال: يرحمك ربك يا آدم. للرحمة خلقتك. قال تعالى ﴿سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي﴾.

ثم نزلت الروح إلى صدره وشراسيفه فأخذ يعالج القيام فلم يمكنه ذلك. وذلك قوله تعالى: ﴿وَكَانَ الإِنْسَانُ عَجُولاً﴾، وقوله: ﴿خُلِقَ الإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾. فلما وصلت الروح الى جوفه اشتهى الطعام فهو أول حرص دخل جوف آدم عليه الصلاة والسلام.

وفي بعض الأخبار أن آدم عليه السلام لما قال له ربه يرحمك ربك يا آدم مد يده ووضعها على أم رأسه وقال: أوه! فقال الله ما لك يا آدم؟ فقال إنّي أذنبت ذنباً. فقال من أين علمت ذلك فقال لأن الرحمة للمذنبين. فصارت سنة في أولاده إذا أصاب أحدهم مصيبة أو محنة.

ثم انتشرت الروح في جسده كله فصار لحماً ودماً وعظاماً وعروقاً وعصباً وكساه الله تعالى لباساً من ظفر وجعل يزداد كل يوم حسناً. فلما قارف الذنب بدّل بهذا الجلد وبقيت في أنامله ليتذكر به أول حاله[7].

(6) الثعلبي النيسابوري: قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس ص 22 - 23 وضع يده على رأسه وتأوه.
(7) الثعلبي: عرائس المجالس ص 24.

إن أبرز ما تتميز به هذه الرواية الجامعة السنية ما يلي:

1/ إنها إذا قارناها بالخبر الأول الوارد في قالب سردي بسيط ومقتضب قد وردت في قالب سردي درامي يخضع لبعض قوانين الحكاية مثل قانون المحاولات الثلاث أي محاولات جبريل فميكائيل فمحاولة ملك الموت، ويشتمل على حوار بين الله والأرض على غرار ما نجد من حوار بين الله والملائكة في القرآن[8].

2/ إنها تجمع بين خلق آدم وخلق النبي محمد وسائر الأنبياء.

3/ إنها تذهب بنا إلى تفضيل النبي على جميع المخلوقات قاطبة.

4/ إنها تقيم مفاضلة بين النبي وآدم ينبغي تأويلها في سياقها التاريخي. فآدم قد جبل من قبضة قبضها ملك الموت «من زواياها الأربع» وهي عملية ترمز إلى «تمكّنه» - بالمعنى الفلسفي للكلمة - بالجهات الأربع رمز الكون وتضاريسه من سهل وحزْن، وإذن فهي قد جمعت بين «أحمرها وأسودها وأبيضها» و «بين طيبها وخبيثها» كما أنها قد مزجت «بالماء المر والعذب والملح».

أما طينة النبي فهي من «القبضة البيضاء التي هي قلب الأرض وبهاؤها ونورها» وهي «بيضاء نقية» وأما الماء الذي عجنت منه فهو «ماء التنسيم»[9].

5/ إن خلق آدم قد استقام من عملين اثنين هما التسوية باليد، ثم نفخ الروح في جسده الفخار.

«فلما أراد الله أن ينفخ في آدم عليه السلام الروح،
أمرها أن تدخل في فيه.

قالت الروح مدخل بعيد القعر مظلم المدخل.

فقال للروح ثانية: فقالت مثل ذلك. وكذلك ثالثة إلى أن قال في الرابعة: ادخلي كرهاً واخرجي كرهاً[10] أما المسار الذي سلكته فهو فمه ثم دماغه ثم عيناه ثم خياشيمه ثم صدره

---

(8) وإذ قال ربك للملائكة سورة البقرة الآية 30.

(9) من مادة سنم وأبرز معانيها في العربية العلو والارتفاع - ومنها سنام البعير- ويفسر ماء التسنيم بأنه ماء في الجنة.

(10) إشارة إلى الحديث المأثور؟

وشراسيفه[11] ثم سائر جسده «فصار لحماً ودماً وعظاماً وعروقاً وعصباً»[12].

6/ ويتجلى الجانب الأسطوري من تصوير خلق آدم من خلال اعتبار آدم لا أنموذجاً أول لأول إنسان على وجه الأرض وإنما باعتباره رمزاً كونياً.

فقد «خلق [الله] رأس آدم وجبهته من تراب الكعبة.
وصدره وظهره من بيت المقدس.
وفخذيه من أرض اليمن.
وساقيه من أرض مصر.
وقدميه من أرض الحجاز.
ويده اليمنى من أرض المشرق.
ويده اليسرى من أرض المغرب»[13].

إن عبارة «من جميع الأرض» قد توسعت مع هذه الحكاية الأسطورية فإذا هي تشمل مدناً أو أصقاعاً مختلفة. وإذا تتبعنا ترتيبها، أي أعضاء آدم ومختلف الأماكن المذكورة وجدناها مرتبة على أساس الأفضلية، أفضلية الأعضاء وأفضلية الفضاء والمكان، وكان الفضاء وسيلة من وسائل تجسيدها انطلاقاً من مقولاته: أعلى/أسفل ويمين/ شمال وشرق وغرب.

فمكة «أم القرى» تمثل رأس آدم وجبهته. وبعدها ـ ودونها أيضاً ـ بيت المقدس. وتأتي اليمن في مقام ثالث قبل مصر والحجاز[14] وآدم هذا كاد أن يكون العالم الإسلامي أو الأمة الإسلامية التي عوضت مفهوم القبيلة وكانت تصور باعتبارها جزءاً من جسد

---

(11) اي كما هو متعارف من أعلى إلى أسفل مثلما يشير إلى ذلك ابن سينا في قصيدته التي مطلعها: هبطت إليك من المحل الأرفع.

(12) الثعلبي: عرائس المجالس ص 23.

(13) الثعلبي: المصدر السابق ص 23 عن ابن سلام. ونجد روايات أخرى قريبة منها عن ابن عباس ووهب بن منبه مما يجعلنا نرجح أن أصل هذه الأسطورة من المأثورات الإسرارية اليهودية Cabbale اليهودية. انظر معجم الرموز (بالفرنسية) ـ مقال آدم ص 7 - 10.

(14) لا بد أن لوضع اليمن في هذه الرتبة أبعاداً سياسية قائمة على العصبية اليمنية ودورها في الإسلام أو على الحديث المشهور الذي مفاده أن الدين يماني والحكمة يمانية.

حي[15] أما في رواية ابن عباس[16] فجسد آدم من «أقاليم الدنيا» فرأسه من تراب الكعبة وصدره من أقطار الأرض[17] وبطنه من تراب الهند ويداه من تراب المشرق ورجلاه من تراب المغرب.

وفي رواية له ثانية[18] أن أجزاء جسده وتفصل إلى خمسة عشر عضواً هي الأرض المقدسة (بيت المقدس وطور سينا والكعبة) أو من الجنة (الكوثر والفردوس والحوض) أو من سائر أقطار الأرض (من العراق وفارس والهند وبابل وخراسان والطائف). وإذن يغدو آدم على هذا النحو رمزاً مؤلفاً للعالم الإسلامي والأمة الإسلامية بل للشرق كله مهد الديانات، وإذا كل عضو من أعضائه يرتبط بفضاء جغرافي وإذا كلاهما مُتَّصِلٌ بعضه ببعض ضمن شبكة من الرموز.

ولنا من الروايات السنية ما يصور خلق آدم لا من بعض أقاليم الأرض على أساس الامتداد الأفقي وإنما من الأرضين السبع أو عمودياً وهي رواية لوهب بن منبه[19].

قال وهب بن منبه: خلق الله آدم عليه السلام من الأرضين السبع.
فرأسه من الأرض الأولى
وعنقه من الأرض الثانية
وصدره من الأرض الثالثة
ويداه من الأرض الرابعة
وظهره وبطنه من الخامسة
وفخذه وعجزه من السادسة
وساقاه من السابعة.

ومهما كان الأمر فآدم ههنا أيضاً رمز لوحدة الأرض بطباقها السبع على ما تقول

---

(51) أنظر مصطلحات الرأس والبطن والفخذ والجمجمة والأقدام في كتب الأنساب. النويري: نهاية الأرب ج2.
(16) دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار ـ الباب الثاني في خلق آدم وفيه روايتان عن ابن عباس وثالثة عن وهب بن منبه.
(17) في رواية الكسائي عن ابن عباس «وصدره من تربة الدهناء وبطنه وظهره من تراب الهند».
(18) دقائق الأخبار الباب الثاني في خلق آدم ص 3 - 4.
(19) وكذلك في رواية الكسائي في كتابه قصص الأنبياء ص 23 - 24 ط ليدنبرج.

الأساطير فهو الأرض وهو المكان ولا غرابة فاسمه أيضاً مثل جسده مشتق من أديم الأرض[20].

2.3 صورة خلق آدم/ الانسان في الأساطير الشيعية:

تتميز أساطير الخلق الشيعية على اختلافها[21] بأنها تجمع في صلبها بين خلق الإنسان وخلق الكون، وبأن الخلق فيها عامة قد تم على مرحلتين وأن الأولى منهما كما سبق أن رأينا تمت على سبيل الإضمار خلقاً نورانياً لا جسدياً فيه تم خلق الأئمة.

1.2.3. الخلق الأول النوراني

في خبر عن علي بن الحسين «إن الله خلق محمداً وعلياً وأحد عشر من ولده من نور عظمته. فأقامهم أشباحاً في ضياء نوره يعبدونه قبل خلق الخلق يسبحون الله ويقدسونه وهم الأئمة من ولد رسول الله ﷺ»[22].

ومن المفوضية من غلاة الشيعة من يرى: «إن الله تعالى خلق محمداً ثم فوّض إليه تدبير العالم وتدبيره (كذا) فهو الذي خلق العالم دون الله تعالى، فم فوض محمد تدبير العالم إلى علي بن أبي طالب فهو المدبر الثالث»[23].

بل إن «الذمّيّة» ـ من الشيعة الغالية ـ وكذلك السبابية كانت ترى «أن علياً هو الله»[24] وأنه الخالق.

وإذن مهما كان الأمر، فإن آدم يتبوأ في أساطير الخلق الشيعية رتبة ومنزلة دون النبي محمد ودون علي أو دون علي والأئمة من أهل البيت. بل هو مكان أو فضاء له ما له من القداسة لأنه مثوىً حفظت فيه الأمانة أي الأئمة. فقد رأينا في الأسطورة مقطعاً ذا دلالة بالغة:

«لما خلق الله آدم أبان الله فضله للملائكة وأراهم ما خصه به من سابق العلم من حيث

---

(20) الكسائي: قصص الأنبياء ص 24.

(21) انظر أعلاه: أسطورة «تقدير الخليقة وذرء البرية وإبداع المبدعات»، المسعودي: مروج الذهب ج1 ص 35 - 36. وانظر أساطير تنسب إلى غلاة الشيعة من «مغيرية» و «بيانية» و «مفوضية» في كتاب البغدادي: الفرق بين الفرق ص 230 ولدى الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 177.

(22) الكليني: الكافي: كتاب الحجة ج 1 ص 530 - 531.

(23) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 237.

(24) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 224.

عرّفهم عند استنبائه إياه أسماء الأشياء. فجعل الله آدم محراباً وكعبة وباباً وقبلة وأسجد إليه الأبرار والروحانيين الأنوار.

ثم نبّه آدم على مستودعه وكشف له عن خطر ما ائتمنه عليه بعد أن سماه إماماً عند الملائكة فكان حظ آدم من الخير ثناؤه بمستودع نورنا»[25].

وهكذا، لئن احتل آدم حيزاً ضئيلاً من الأسطورة ولئن كان مجرد واسطة أي مستودعاً لنور الأئمة من أهل البيت ورمزاً فضائياً أي «محراباً وكعبة وبابا وقبلة» فإن لهذا التصور بالغ الأهمية في نطاق قراءة الشيعة للنص القرآني. كما أنه عنصر محوري في نظامهم العقائدي الفلسفي وتصورهم للخلق والمعرفة والإمامة.

2.2.3. الخلق الثاني الجسماني:

هو تمثُّلُ العالم والبشر مادة أو جِسْماً. ونجد فروقاً واضحة بين مختلف فرق الشيعة إلا أن منها ما يقترب من تصور خلق الخليقة عند أهل السنة. من ذلك هذه الأسطورة الشيعية الإمامية المصورة عرضاً لخلق آدم والتي يقصد منها بيان الفرق بين طينة المؤمن وطينة الكافر.

«إن الله عز وجل لما أراد أن يخلق آدم عليه السلام بعث جبريل عليه السلام في أول ساعة من يوم الجمعة فقبض قبضة، وبلغت قبضته من السماء السابعة إلى السماء الدنيا وأخذ من كل سماء تربة.

وقبض أخرى من الأرض السابعة العليا إلى الأرض السابعة القصوى.

فأمر الله عز وجل كلمته ـ أي جبريل ـ فأمسك القبضة الأولى بيمينه والقبضة الأخرى بشماله ففلق الطين فلقتين فذرا من الأرض ذرواً ومن السماوات ذروا. فقال للذي بيمينه: منك الرسل والأنبياء والأوصياء والصديقون والمؤمنون والسعداء ومن أريد كرامته. فوجب لهم ما قال كما قال.

وقال للذي بشماله: منك الجبارون والمشركون والكافرون والطواغيت ومن أريد هَوَانه وشقاوته فوجب لهم ما قال كما قال.

---

(25) المسعودي: مروج الذهب ج 1 ص 35 - 36.

ثم إن الطينتين خلطتا. وذلك قول الله عز وجل ﴿إنَّ الله فَالِقُ الحَبِّ والنَّوَى﴾[26].

وهـذه الأسطورة تختصـر المحاولات الثلاث إلى محاولـة واحدة قـام بهـا جبـريـل لا عزرائيل ـ كما في الأسطورة السنيـة ـ في أول ساعـة من يوم الجمعـة لا في آخرهـا. ومن خلالها يتقرر منذ البدء مصير كل من «أهل اليمين» المخلوقين من الطينة السماوية وتسمى عندهم «طينة عليين» من الجنة[27] و«أهل الشمال» المخلوقين من الطينـة الأرضية المسمـاة أيضاً «طينة سجين» من النار[28].

وفي أسطورة أخرى يتقـرر المصير بـالماء الـذي بـه مـزجت. فـأصحـاب اليمين، أو أصحاب الجنة مزجت طينتهم بالماء العذب النيِّر أما أصحـاب الشمال أهـل النار فبـالماء الملح الأجاج المظلم[30].

3.2.3 صورة خلق حواء في الأساطير:

لم يتعرض القرآن الكريم لحواء ولم يتحدث عنها مثلمـا تحدث عن آدم بـل لم يذكـر حتى اسمها. وما نجده في كتب التفسير والعقائد ومـا إليها من أسـاطير عن خلق حـواء لا تختلف كثيـراً عمّـا في العهـد القـديم سـواء في الأسفـار الـ «قـانـونيـة» أو في «الأسفـار المنحولة» Apocryphes[31]، فحواء قد خلقت من ضلع من ضلوع آدم من شقه الأيسر بعد أن ألقي عليه النعاس:

«ثم ألقى السِّنة على آدم فيما بلغنا عن أهل الكتاب من أهل العهد القديم وغيرهم من أهل العلم عن عبدالله بن عباس وغيره. ثم أخـذ ضلعاً من أضـلاعه من شقـه الأيسر ولأم مكانها لحمـاً، وآدم عليه السـلام نائم لم يهب من نـومته. حتى خلق الله من ضلعـه تلك زوجته حواء فسـواها امـرأة يسكن إليها. فلمـا كشـف عنه السـنة وهبّ من نومتـه رآها إلى

---

(26) الكليني: أصول الكافي ـ كتاب الإيمان والكفر ج 2 ص 5.
(27) الكليني: الكافي ج 2 ص 2.
(28) المصدر السابق ج 2 ص 2.
(29) الكليني: الكافي، كتاب الكفر والإيمان. وفي تصور أهل السنة أن أهل النار من صفحة ظهر آدم اليسرى وأن الله مسحها فخرجوا منها كهيئة الذر وأن أهل الجنة من صفحة ظهره اليمنى مسحها الله فخرجوا منها كهيئة الذر بيضاء (عن الطبري: تاريخ الرسل والملوك ج 1 ص 67 - 68).
(30) الكليني: المصدر السابق ص 67 - 68.
(31) أنظر مثلاً تاريخ الطبري ج1 ص 52 - 53 وفيه أنها خلقت من ضلع يقال لها القصيرى والغريب أن معناها في المعاجم: أسفل الأضلاع و.. ضرب من الأفاعي.

جنبه فقال ـ فيما يزعمون والله أعلم ـ لحمي ودمي وزوجتي فسكن إليها»[32].

هكذا خلقت حواء ـ في الأرض أو في الجنة ـ[33] على نحو أسطوري مثل آدم إلا أن الكيفية مختلفة فآدم هنا[34] هو الأصل أما حواء ففرع متولد عنه خلق من أدمة الأرض وخلقت من اللحم والعظام. وقد ذاع هذا التصور لخلق حواء واستقر في الضمير الجمعي وصاروا يفسرون به «طبيعة المرأة»، لا سيما وقد دعم هذه الأسطورة حديث ينسب إلى النبي «خلقت المرأة من ضلع أعوج فإن تقوّمها تكسرها وإن تتركها تستمتع بها على عوجها»[35].

أو قول الشاعر [طويل]:

هي الضلعة العوجاء لستَ تُقيمها ... ألاَ إنّ تقويم الضلوع انكسارُها

أتجمَعُ ضعفاً واقتداراً على الهوى ... أليس عجيباً ضعفها واقتدارُها؟[36]

وخلاصة القول بعد استعراضنا للمادة الأسطورية ذات الصلة بالخلق والأصول ولمسلسل ترتيب الخليقة وكيفية الخلق أكانت تسوية باليد أم تلفظاً بالكلمة الخالقة أم بالنظر وعن أول المخلوقات أهو الماء أم النور أم القلم، وعن خلق الانسان أقبل وجود الكون في «عالم الإبداع» أم في آخر يوم من الأيام السبعة، وبعد تعرفنا على صورة الكون بسماواته السبع وأراضيه ومختلف صورها وأسمائها وعُمّارها والاجتهاد في تحليل تلك المواد باعتبارها «جداول أسطورية» (paradigmes) حاولنا إدراجها في نظام كلي أشمل فأشمل هو النسيج الثقافي الحضاري التاريخي الذي يتيح التفسير والتأويل، تبيّن لنا ما يلي:

1 ـ إنها أساطير أو شذرات من أساطير قديمة جديدة متجددة في آن واحد. وذلك ما يفسر استمرار الحلقات وارتباطها منذ السومريين والأكاديين[37] مروراً بالعبرانيين

---

(32) تاريخ الطبري ج 1 ص 52. وأنظر الثعلبي: عرائس المجالس ص 25 والديار بكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ج 1 ص 47. وسفر التكوين الإصحاح الثاني.

(33) الدياربكري: تاريخ الخميس ج 1 ص 41.

(34) كما في التوراة.

(35) الثعلبي: عرائس المجالس ص 25.

(36) الديابكري: تاريخ الخميس ج 1 ص 47.

(37) انظر لمزيد التوسع:

والمسلمين الأوائل مثل ابن عباس والطبري والكسائي ووصولاً إلى مراحل أخرى متطورة كما هو الشأن مع القزويني صاغتها شعوب المنطقة صياغة رمزية لا صياغة مفهومية فتشكلت أنظمة من الخطابات معبرة عن مختلف ما واجهها من مختلف القضايا:

2 ـ هي تعبر عن فكر أسطوري ـ أي له خصائص الفكر الأسطوري في النظر إلى الذات والموضوع وفي طريقة ربط الأسباب بمسبباتها ـ كان موجوداً قبل ظهور «الديانات السماوية» بين شعوب المنطقة بل أسهم إسهاماً ذا بال في أساطير خلق الكون العبرانية المدونة بعد الهجرة إلى بابل والمتأثرة بفكر وادي الرافدين المتأثر هو الآخر بجغرافية البلاد[38] وبالمصادرات الأسطورية عن أصل خلق الكون من الأركان الأربعة أو من إحداها أي الماء أو الهواء أو التراب أو النار أو الأعداد على حد قول «فيثاغورس» أو من النور على حد قول الثنوية والحرانية[39].

3 ـ إنها تعبر عن فكر ديني كلامي إسلامي داخل الأمة وضد مختلف الملل والنحل التي صارت تضمها بيضة الإسلام، عماده شتات الأساطير والمعتقدات الدينية السابقة من خلال التدبر في الخالق المفارق[40] وفي عملية الخلق. وتتباين النصوص بحسب تاريخ كتابتها فتجعلها إما من الطين اللازب بناء على الحديث المروي في الصحيحين «إن الله خلق آدم وصوره بيده الكريمة ونفخ فيه من روحه»[41] أو بواسطة ملاك في غير زمان ولا مكان في عهد تطور فيه علم الكلام ولطفت الآراء ودقت التصورات وداخلت الخطاب الديني مصطلحات الفلاسفة.

4 ـ وتعبر أيضاً ـ من خلال خلق آدم واختلافهم فيه أهو نبي أم لا ـ عن فكر سياسي مداره النبوة والخلافة وبطانته مختلف الصراعات الاجتماعية السياسية المذهبية ولا سيما

= Jean. Bottéro, Mythes et rites de Babylone. Paris Champion 1985 Chapitre vii P.279 - 328 et Jean. Bottéro, Naissance de Dieu, La Bible et L'historien N.RF GAllimard 1986.
Jean. Bottéro, Mésopotamie, L'écriture, La raison et les dieux Nrf. Gallimard 1987.

(38) انظر خاصة الصفحات 176 - 216 من:
Jean. Bottéro, Naissance de Dieu, La Bible et L'historien

(39) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 135 - 143.

(40) Jean. Bottéro, Naissance de Dieu, La Bible et L'historein p 176.

(41) ابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص 98.

بين أهل السنة والجماعة وأهل العصمة والعدالة وقد كانت لنا أسطورة الخلق المنسوبة إلى الإمام علي بن أبي طالب[42] أفضل دليل وأصدق برهان.

ولكن لعل أبلغ ما في أساطير الخلق والأصول لغتها الرمزية المعبرة عن إدراك حدسي لضرب من الوحدة المقدسة الجامعة بين مختلف مظاهر الكون فإذا العالم الكبير والعالم الصغير متماثلان وإذا خلق العالم من الماء لا يكاد يختلف عن خلق الانسان من الماء الدافق «يخرج من بين الصلب والترائب» أو من النور كما يولد النهار من الليل كل يوم أو من القلم الأول النموذجي فيقترن بالورقة والشجرة رمزاً للعلم والحكمة ولكنه يدل أيضاً في الأحلام على «الذَّكر والمداد نطفته وما يكتب فيه منكوحه»[43] وإذا الإنسان ثمرة ذلك العالم الكبير وصانع الرموز والأساطير الباحث في الوجود والكون والفساد وما في العالم من أحكام صنعة ونظام مسكون بهواجس عديدة.

فهو من هذا العالم الأرضي وليس منه، طين ولكن تتحرك بين جوانحه نار مقدسة نفثها فيه «مردوك» أو «يهوي» أو «إيلوهيم» أو الباري. وإذا هو بدلاً من ذلك يحتوي العالم الأكبر «فالطين صورته والعظم في جسده بمنزلة الشجرة، والأرض والدم في جسده بمنزلة الماء في الأرض ولا قوام للأرض إلا بالماء ولا قوام لجسد الانسان إلا بالدم والمخ رسب الدم والزبد له هكذا خلق الإنسان من شأن الدنيا والآخرة»[44].

أخيراً يمكن القول إن جميع الأساطير مبدئياً هي أساطير خلق وأصول لأنها تؤسس عالمي الطبيعة والثقافة ولذلك فإننا سنجد صدى أساطير الخلق في ما سواها من أساطير العالم الطبيعي بكواكبه وعناصره ونباته وأشجاره وحيوانه الأليف والوحشي والخرافي وغوله وجنه أو من أساطير عالم «الثقافة والحضارة»[45].

---

(42) أنظر أعلاه أساطير الخليقة ص 135. وحديث قيام آدم في الخطبة، عند الكسائي: قصص الأنبياء ص 28 - 29.

(43) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 387 - 388.

(44) الهفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي ص 122.

(45) أنظر أمثلة على ذلك ضمن أساطير الكواكب (قصة الزهرة مع هاروت وماروت) وضمن أساطير الحيوان (خلق الخيل من ريح الجنوب) وفي أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية (ضمن رحلة ذي القرنين وراء عين الحياة).



الفصل الثالث

أساطير الكواكب



«ولا تَحَيّنوا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فإنها تطلع بين قرني شيطان».

(صحيح البخاري ج 4 ص 149)

«إنه يُجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما ثوران عقيران فيقذفان في النار»

(الثعلبي: قصص الأنبياء ص15)

ربما تعجب الباحث من ندرة النصوص الأسطورية ذات الصلة بالكواكب سواء في الآثار التي دونت في صدر الإسلام أو في ما تم العثور عليه من منقوشات وما أسفرت عنه الكشوف الحفرية من باطن الجزيرة العربية مثل كشوف الفاو (أو «قرية» موطن كندة قديماً) أو النقوش اللحيانية في المواطن التي كان يسكنها المعينيون والأنباط بوادي العُلا Dedan والثمودية في وادي الحجاز الجنوبي والأوسط والصفوية جنوب شرقي دمشق أو النقوش اليمنية[1] وهي مصادر أفاد منها البحث العلمي معلومات جديدة نفيسة عن تاريخ الجزيرة قبل ظهور الإسلام وبعض معتقداتها وطقوسها ورموزها إلا أنه لا علم لنا باكتشاف نصوص أسطورية سردية شبيهة بما تم العثور عليه مثلاً في بلاد ما بين النهرين في ألواح الخليقة السبعة أو في كشوف أوغاريت أو راس شمرا.

ومما يدعو إلى مثل ذلك الاستغراب أن ديانة الساميين ـ في رأي بعضهم ـ قائمة على عبادة الأجرام السماوية. وقد يكون هذا الرأي في حاجة إلى الدليل الساطع والبرهان القاطع ولكن لا شك في أن العرب القدامى قد عبدوا الكواكب وألّهوها فأهدوا إليها الهدايا وقربوا إليها القرابين اعتقاداً منهم أنها تنطوي على قوىً تجعلها مؤثرة في الكون وفي حياة البشر[2] فمنهم من تسمى بأسماء مركبة مثل عبد شمس[3] وعبد الثريا وعبد نجم

(1) مثل أعمال عبد الرحمان الطيب الأنصاري وأعمال الباحث البلجيكي ريكمان (G. RYCKMANS) وبحوث ألفرد بيستون (A.F.L. BEESTON) وكريستيان روبان (CH. ROBIN) ومحمد الغول ضمن «مختارات من النقوش اليمنية القديمة» طبع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ تونس 1985.

(2) ابن حبيب السكري: المحبّر ص 316 ويذكر أن حمير كانت تعبد الشمس قبل أن تعتنق اليهودية. ـ نعمان الجارم: أديان العرب في الجاهلية ص 17 ويذكر أن طائفة من تميم عبدت الدبران وأن لخماً وخزاعة وقريش عبدوا فيها عبدوا الشعرى العبور وأن المشتري من معبودات بني لخم وجُرهم. ـ الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ج 2 ص 237 - 239 - 240.

(3) ابن حزم: جمهرة أنساب العرب ص 75 - 76 - 77 - 78 - 80 - 266 - 289 - 491. وجواد علي: المفصل ج6 ص9. والمسعودي: مروج الذهب ج2 ص222 طـ بيروت تحقيق شارل بلاّ.

بل لقد ذهب بعضهم إلى اعتبار الكعبة من الهياكل التي خططت لعبادة الكواكب السبع السيارة وأنها هيكل زحل وإنما بقيت على حدثان الزمان لأنه تولاها بالرعاية لاعتقادهم أن من شانه الثبوت[4].

وقد انتبه دارسو الأدب العربي عامة وبعض من تصدى قبلنا لدراسة أساطير العرب[5] قبل الإسلام إلى ندرة المواضيع الكوكبية، وحاولوا تعليل الظاهرة تعليلاً عقائدياً بأن الإسلام قد طمسها أو كاد. وهذا صحيح إلى حد ما، إذ من الأحاديث النبوية مثلاً ما ينهى عن الصلاة إذا قارنت طلوع الشمس أو غروبها وما ينهى عن القول بالكواكب وأنها المتسبية في الأنواء[6] لكن إلى أي حد يمكن القول إن عالم العرب الأسطوري يخلو من تصورات أسطورية كوكبية وما عسى أن يكون لها من دلالات لا على الصعيد العقائدي المباشر فحسب ولكن أيضاً على سائر الأصعدة من اجتماعي وحضاري ورمزي.

إن قلة النصوص السردية والمصادر المباشرة لا ينبغي أن تثنينا عن البحث عن نص كامن شامل (hypertexte) تتوزع أجزاؤه كالفسيفساء في المعاجم اللغوية ومعاجم البلدان وفي الطقوس وأسماء المعبودات ورموزها وما نما إلينا عنها من أخبار، بل تدعونا إلى أن نسلك في ذلك سبيلاً معاكسة تتمثل في السعي إلى الأسطورة عبر تجلياتها في مصادر غير

---

(4) الشهرستاني: الملل والنحل ج2 ص 253 - 254 - 259 النويري: نهاية الأرب: ج 1 ص 61: خلال ذكر بيوت الهياكل وأماكنها ونسبتها إلى الكواكب. وينسب الرأي إلى «الصابئة». وعن الهياكل وعلاقتها بالكواكب أنظر مثلاً البيروني: الآثار الباقية عن القرون الخالية ص 204 - 205.

(5) بلاشير: تاريخ الأدب العربي ـ ترجمة كيلاني ج 3 ص 410 ـ عبد المعيد خان: الأساطير العربية قبل الإسلام ـ راجع فصل الوثنية الخارجية في البلاد العربية من ص 107 إلى ص 133. وقد تعرض إلى أصنام عدها رموزاً لثالوث كوكبي يتألف من الشمس والقمر والزهرة جرياً في ذلك على مذهب (S.H. LANGDON).
في THE MYTHOLOGY OF ALL THE WORLD. T5 PLIMPSON PRESS - NORWOOD .MASS 1936

ـ محمود سليم الحوت: في طريق الميثولوجيا عند العرب ـ فصل: عبادة النجوم من ص 97 إلى ص 102 ولم يخصص لها خليل أحمد خليل إلا صفحتين في فصل «الاحتفالية الكوكبية عند العرب» ضمن كتابه مضمون الأسطورة في الفكر العربي ص 42 - 41. أما مصطفى الجوزو فلا يثبت ضمن منتخباته في كتابه من الأساطير والخرافات العربية إلا أسطورة عن بدء الخليقة بفعل الكواكب ص 78.

(6) أنظر بشأن نسبة المطر إلى النوء، ابن قتيبة: كتاب الأنواء ص 13 - 16 ط حيدر آباد الدكن. وفي الحديث أن من يقول مطرنا بنوء كذا فقد كفر: الشهرستاني: الملل والنحل: ج 2 ص 241 ومن أقوالهم أخطأ نوؤك. وقال المبرد في الكامل: كان الأصمعي لا يفسر ولا ينشد ما كان فيه ذكر الأنواء لقوله (ص) «وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا» السيوطي: المزهر ج2 ص 241.

مباشرة أي في اللغة والكلام وفي الخطاب الأدبي باعتبار كل ذلك نصاً جامعاً (architexte).

فلنحاول استعراض ما تيسر لنا من كل ذلك بادئين بالنَّيِّرَين - الشمس والقمر - ثم سائر الكواكب المسماة بالسيارة وهي الزهرة والمشتري والمريخ وعطارد وزحل ثم بسائرها وما قد يجسدها أو يرمز إليها.

1 ـ النيّران: الشمس والقمر

0.1 ـ الاسم وتجليات الأسطورة:

إن دلالة أسماء الأعلام إذا بلغتَ من تجريدها الغاية لتحيلك إلى الأسطورة:

(Y.M. LOTMAN) Mythe nom et culture Travaux sur les systèmes de signe p.u.f 1976

1.1 ـ الشمس

لقد احتفظت اللغة العربية في طياتها بأسماء درست أو ما تزال تطلق على الشمس وعند التمعن فيها ندرك أنها تخرج بها عن مجرد كونها ذاك الكوكب المعروف وتسبغ عليها صفات قد يكون من الأهمية بمكان ضبط محاورها الدلالية والبحث عن أبعادها الرمزية في الإطار الذي كانت تتنزل فيه مع اعتبار عامل التطور.

فمن الأسماء التي كانت تطلق عليها ما يحيلك إلى معنىً طبيعي هو الحر واللهيب مثل «ذُكاء» و «حَناذ» أو إلى لونها وشعاعها مثل «الجونْاء» و«الجَونة» و«الضحى» و«الضحّ» و«الشارق» و«الشَّرْق» و«الشرَق» و«الشريق» و«الشَرَقة»[7] ولكن من أسماء الشمس قديماً ما يتصل بمناطق أخرى من العالم الطبيعي «غير المقدس» (profane) مثل تسميتهم إياها بـ «الجارية» و«الغزالة» أو ما يتصل بالمقدس مما نعرفه من تسميتهم إياها بالآلهة ومن أنهم كانوا يخصونها بالتعظيم ويهدون إليها.

وإذا بحثنا في ما تدل عليه الأسماء الآنف ذكرها تبين لنا أنه تنتظمها مجالات كبرى ثلاثة ألا وهي:

أ ـ العالم الطبيعي أو عالم العناصر (عالم النار والنور والأرض والسماء والكواكب).

ب ـ مملكة الحيوان (أليست الشمس هي الجارية والغزالة) وتبعاً لذلك فهي أيضاً تنتمي إلى:

ج ـ جنس الإناث. ذلك أنها في العربية مؤنثة بينما هي في بعض اللغات الأخرى فيها مذكر (كما في اللغة البابلية، حيث يعتبر الإله شَمَش (Shamash) مذكراً أو في اللغة الفرنسية في قولهم (Le Soleil).

---

(7) أنظر: ابن منظور: لسان العرب مادة شمس ومادة «الألهة» والنويري: نهاية الأرب ج 1 ص 41 وما بعدها وقد أحصى للشمس أسماء أخرى منها الجَونة والجَوناء ويطلق الثاني على الناقة الدهماء، ومنها بَوح والسراج.

وقد يذهب الباحث إلى أن هذا الاتحاد الذي تقيمه الشمس بين مناطق من الكون مختلفة إن هو إلا اشتراك في التسمية أي من باب ما يسمى بالاشتراك المعنوي، ولو كان ذلك كذلك لما وجدنا ما يؤكد تلك المطابقات والموافقات في مدونات عديدة شتى مثل كتب التاريخ والعقائد والأدب بل حتى في كتب تعبير الرؤيا وهو أمر من شانه أن يقوم برهاناً على متانة تلك الصلات وعلى استمرار بنىً فكرية وشبكات رمزية بقيت على الأيام بعد أن درست الظروف والملابسات الحافة بها والتي كانت لها عماداً وسنداً.

فمما يؤكد ما في المعاجم ويشهد بصحة ما ذهبنا إليه، مختلف الصور وضروب التمثيل التي مثلوا بها الشمس أي مختلف الصور التي تمت إليها بصلة تستوي في ذلك بالنسبة إلينا الحقيقية (الأصنام والقرابين التي تقربوا بها إليها) أو المجازية (الصور البلاغية التي أبدعوها والتي ربما كانت بقايا أو رسوبات من معتقدات أسطورية ينبغي أن تحمل محمل الحقيقة لا المجاز).

1.1.1 ـ الشمس / اللات:

تتحد الشمس عند بعضهم[8] مع اللات ـ قرينة العُزّى في قَسَم الجاهليين وقرينة مناة الثالثة الأخرى بنات الله حسب زعمهم ـ وتسمى الربة وكانت صخرة مربعة لأهل الطائف من ثقيف عظمتها قريش وجميع العرب. يقول ابن الكلبي:

«ثم اتخذوا اللات. واللات بالطائف، وهي أحدث من مناة. وكانت صخرة مربعة وكان يهودي يلتّ عندها السويق. وكان سدنتها من ثقيف بنو عتّاب بن مالك. وكانوا قد بنوا عليها بناء. وكانت قريش وجميع العرب تعظمها. وبها كانت العرب تسمي زيد اللات وتيم اللات. وكانت في موضع منارة مسجد الطائف اليسرى اليوم»[9]. وفي خبر آخر عن الأزرقي ينسب إلى عمرو بن ربيعة[10] قوله: «إن ربكم كان اللات فدخل في

---

(8) هذا راي «ولهوزن» Welhausen وقد تبعه في ذلك عبد المعيد خان (ص 117 - 119) ومن نقل عنه مثل شوقي عبد الحكيم ـ أساطير وفولكلور العالم العربي (ص 45 - 46) وطيب تيزيني ـ الفكر العربي الجزء الثاني 362 - 369. ويرى العلامة الفرنسي «ريني ديسو» أن اللات ليست رمزاً للشمس بل للزُهرة ـ أنظر: العرب في سوريا ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ص 115. وعنه أخذ أحمد زكي وبعض من نقل عنه.

(9) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 16. ويذكر جواد علي أنها كانت من معبودات الأنباط والتدمريين ـ أنظر المفصل ج 6 ـ ص 232 - 233.

(10) هو لحي بن حارثة الذي ينسبون إليه أصل الأوثان في الجزيرة العربية. أنظر: كتاب الأصنام لابن الكلبي ص 54 - 55 وسيرة ابن هشام: ص78 - 79 والأزرقي: أخبار مكة ج1 ص 116.

جوف الصخرة» أو قوله: «إن ربكم يتصيف باللات لبرد الطائف ويشتو بالعزى لحر تهامة»[11] بناء على اعتقادهم أن الإله يحل بالحجر. وفي حديث وفد ثقيف أنه كان لهم بيت يضاهون به الكعبة فلما أسلموا بعث إليه النبي المغيرة بن شعبة فهدمه وحرقه بالنار[12].

وإذا ضربنا هذه الأخبار بعضها ببعض واستبعدنا من اعتبارنا التفسير الساذج وربما المتأخر الذي فسروا به أصل كلمة اللات وأنها عربية الأصل من لتّ يلتّ (السويق) كانت اللات صخرة وبيتاً للعبادة كالكعبة ومحلّ الإله في فصل الصيف. ولعل هذا هو ما حمل العلامة ولهوزن (Welhausen) على القول بأن اللات هي الشمس[13].

2.1.1 الشمس/ الزُّهَرة/ المرأة/ الفرس/ الغزالة/ النخلة.

وقد رأى فيها بعضهم تجسيداً لكوكب آخر هو الزُّهَرة[14] كما ترى ذلك أسفله في استعراضنا للأساطير المتعلقة بكوكب الزهرة في القصص القرآني وعلاقتها بأساطير سائر شعوب المنطقة ومعتقداتهم.

إن صورة الآلهة القبلية أو العامة في وعي العرب الجاهليين لتتجلى من خلال الأنصاب (الحجارة المنصوبة)، الأصنام (أي المنحوتة في صورة ما) ولكن أيضاً من خلال مجموعة من الرموز مستمدة من عوالم الحيوان والنبات والجماد. وتتبدّى الشمس في مظاهر شتى:

- فهي المرأة وما توحي به من معاني الأنوثة والأمومة وما ترمز إليه من خصوبة في عالم الجدب والمحل ولذلك مثلوها في شكل امرأة عارية[15].

- وهي الفرس لما بلغنا من أنهم كانوا يهدون إليها صورة الفرس نذراً[16] كما هو الشأن

---

(11) الأزرقي: أخبار مكة - ص 125 - 126. قارن ذلك بما أورده النويري عن وائل بن حجر وهو قَيْل من أقيال حضرموت وكان له صنم من العقيق الأحمر - في نهاية الأرب ج 16 ص 164 - 165.

(12) ابن الكلبي: ص 17 كتاب الأصنام.

(13) ولهوزن: بقايا الوثنية العربية Reste Arabischen Heidentums ص 60 عن جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج6 ص 55.

(14) ريني ديسو - العرب في سوريا ص 115.

(15) جواد علي: المفصل ج6 ص 55. وما بعدها.

(16) ريكمانز (G. RYCKMANS): ديانات العرب قبل الإسلام ص 326. قارن ذلك بهيكل الشمس عند المصريين القدامى وفي وسطه فرس من جوهر أزرق عليه صورة الشمس من ذهب أحمر وأخبار الزمان» المنسوب للمسعودي ص 141 - 149.

عند بعض الشعوب الأخرى ـ ومن الغريب اقتران عقر الخيل بالشمس في أسطورة النبي سليمان والخيل الخضر التي أخرجت له من البحر. وإذن فقد لا تكون تسمية الشمس بذكاء والخيل بالمذكيات من باب الصدفة فالمثل الذي يروى عن حرب داحس والغبراء يقول:

«جَرْي المُذْكِيَات غِلاب»[16].

ـ وهي المهاة أو الغزالة وتشترك مع المرأة في التأنيث والأمومة والرأم وبالتالي في معنى الخصوبة.

وبعد، أفترى لكل هذا تقترن الشمس في الخطاب الشعري العربي قديماً وفي آن واحد بجميع هذه المعاني كما في أشعار امرىء القيس[17] وطرفة[18] وأبي دؤاد الإيادي[19] على سبيل المثال لا على سبيل الحصر؟ وهل يكون المجاز عين الحقيقة مثلما يطمح إلى ذلك الشعر من خلال بناء عالم خيالي إزاء العالم الواقعي؟

1.2 ـ القمر/ المقة/ وَدّ/ سين/ كهل/ هبل.

كان القمر إله عرب الجنوب وسُمي بأسمائهم وكذلك كان عند عرب الشمال. فقد عبدته حمير واتخذته كلب بدومة الجندل وبنو عبد ودّ بنو عامر[20]. فمن أسمائه المَقة(*)

(16 م) المذكية من الخيل التي قد أتى عليها بعد قروحها سنة أو سنتين. عن النويري: نهاية الأرب ج 15 ص 357 ضمن «يوم داحس والغبراء».

(17) وماذا عليه أن ذكرت أوانسا ... كغزلان رمل في محاريب أقيال
(الديوان ص 34 ط مصر دار المعارف 1965).

(18) سقته إياة الشمس إلا لثاته ... أسفّ ولم تكدم عليه بإثمد
ووجه كأن الشمس ألقت رداءها ... عليه نقي اللون لم يتخدد (المعلقة)
وأنشد طفيل الغنوي:
عَرُوب كأن الشمسَ تحت قناعها ... إذا ابتسمت أو سافرا لم تَبَسَّم
(الديوان ص 43)

(19) وتراهنّ في الهوادج كالغزلان ... ما أن ينالهن السهام
الأصمعيات ص 186. وفي البيتين الأخيرين يتحد العالم الحيواني والنباتي ويغدو المجاز حقيقة مع سقوط أداة التشبيه في الثاني منها.

(20) انظر كتاب الأصنام: ص 10 و55. وجواد علي: المفصل ج 6 ص 51 وما بعدها وريكمان: ديانات العرب قبل الإسلام ص 317 - 328 ويستفاد منها أن من أسماء القمر «ورخ» و«شهر» و«ربع شهر» و«خول».

(*) ويجعل بعضهم نطقها Ilmukah (جواد علي ـ المفصل ـ ج6 ص 52). أو Illumquh أنظر:
Jamme le Panthéon Sud - arabe Pré - islamique. P63 et I.B.L.A N°11 1948. P42

في سبأ حيث كان «حرم بلقيس» مخصصاً لعبادة «إيل مقه». فهل هو من الفعل الممات ومَق أي أحب؟ كما في قول الراجزة:

إن تُقبلوا نعانقْ ونفرش النمارقْ
أو تدبروا نفارقْ فراق غير وامقْ

ووَدّ عند المعينيين من ودد أي تمنى أو أحب كما أن له من الأسماء «سين» في حضرموت[21] وعم في قتبان و«كهلن» أي الكهل وإليه تنتمي ربما قبائل عرب الجنوب التي تنتسب إلى كهلان.

وهو الذي يشير إليه الأعشى مادحاً الأسود بن المنذر اللخمي:

أرْيَحِيٌّ صلت يظل له القو م ركوعاً قيامهم للهلال[22]

أو قول النابغة:

حياك وَدّ وإنيّ لا يحل له لهو النساء وإنّ الدين قد عزما[23]

وليس لنا من حكايات أسطورية يلعب فيها «سين» دوراً أو أدواراً كما هو الشأن في المجاميع الأسطورية السومرية أو البابلية غير أن الإخباريين حفظوا لنا رواية عن مشاهد عيان في نعت «وَدّ». ولنا أن نعتبرها أسطورة متجمدة أو منحوتة في الحجارة بواسطة قانون غير قانون اللغة:

قال الكلبي:

فقلت لمالك بن حارثة[24]: صف لي وداً حتى كأني أنظر إليه.

---

(21) ريكمان: المرجع السابق ص 317. وسين عند أهل الرافدين ابن الإله إنليل (الهواء) من حبيبته ننليل، وله اسم آخر هو «نانا» (عن فراس سواح: مغامرة العقل الأولى ص 505).

(22) ديوان الأعشى: ص 26 استشهد به أحمد كمال زكي: الأساطير دراسة حضارية مقارنة ص 82.

(23) ديوان النابغة ص 216 ط تونس 1986 تحقيق الشيخ محمد الطاهر بن عاشور. وعبارته: (حياك ربي) وقد ضبطه محقق كتاب الأصنام كما يلي:

حياك وَدّ فإنا لا يحل لنا لهوُ النساء وأن الدين قد عزما

(24) مالك بن حارثة الأجداري من بني عامر الأجدار. عن ابن الكلبي أنه أول سادن لودّ بدومة الجندل ـ كان أبوه يبعثه باللبن إليه فيقول اسقه الهك. ورأى خالداً بن الوليد يهدمه في غزوة تبوك. ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص10 وص 55.

قال: «كان تمثال رجـل كأعظم ما يكون من الرجال قد ذُبِر عليه حلتان متزر بحلة مرتـد بأخرى عليه سيف قد تقلده وتنكب قوساً وبين يديه حربة فيها لواء ووفضة (أي جعبة) فيها نبل».

إن هيئة «وَدّ» وما يـوحي به يمكن تـرجمتها في جملة من السمـات هي الذكـورة والقوة الجسدية مما يجعله في عداد ذوي الكفاءة الحربية والثراء بل لكأنه وقد اجتمعت لـه هذه الصفات صار إلى الملوك أقرب وبهم أشبه وأعلق.

وإذا بحثنا عن هذه السمات لم نجدها عند نظيره «سين» إله القمر في أساطير الشعوب المجاورة وبالذات في أساطير بلاد ما بين النهرين والأساطير الكنعانية وإنمـا عند «شَمَش» (Shamash)، ذلـك أن إله القمـر عند البـابليين مثلاً مؤنث ويـأتي في المرتبـة الثانيـة بعد «شمش» رب الأربـاب الذي منـه تسلم حمورابي شـريعتـه في أواسط الألف الثـالث قبـل الميلاد. فمن صفات «شـمش» القوة والشجاعة ومن شأنه الإخبار بالغيب على لسان كاهن وبحضرته بعد أن تقدم إليه أضحية[25].

ورغم أن الآلهـة عند الشعـوب القديمـة لم تكن ثابتـة الصفات والـوظائف إنمـا كانت سمتها التغير على مر الأيام والانتقال أحيانـاً من حال إلى حـال ومن رتبة إلى أخـرى (كأن يعلو شأنها فتغدو آلهة قومية بعد أن كانت آلهة محلية أو العكس)، فلسائل أن يتساءل عن سر هذا الفارق بين سين «العربي» ونظيره السومري أو البابلي أو الكنعاني. وإذا افتـرضنا جدلاً أن العرب قد «اقتبسوا» هذا الإله فلأيّة غاية.؟ لا شك أن ذلك كان استجابة لجملة من الخصوصيات والضرورات التي تتلاءم مع بيئتهم وثقافتهم. فمـا عسى أن تكون؟ ومـا هي القرائن الدالة على كل ذلك إن وجدت؟.

ثم أويكون «هبل» أعظم آلهة قريش وأبا الـلات والعزّى ومنـاة الثالثـة الأخرى عنـدهم صورة من تجليات «سين» العربي أو من مثيله وقرينه «شـمش» البابلي؟.

يقـول ابن الكلبي في هبل ـ وهـا نحن مرة أخـرى لا أمام أسـطورة وإنما أمـام بقية من بقاياها: «كان لقريش أصنام في جوف الكعبة وحولها، وكان أعظمها هُبل.

---

(25) أنـظر Felix Guirand: La Mythologie - P.50 والموسوعة العـالمية انـكلولـوبيـدي أونيفـرسـاليـس فصـل «الأساطير الأشورية البابلية» ص 43 - 63 وفصل «علم النجوم» ج 2 ص 979.

وكان فيما بلغني من عقيق أحمر على صورة الإنسان مكسور اليد اليمنى أدركته قريش كذلك فجعلوا له يداً من ذهب.

كان أول من نصبه خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر[26]. وكان يقال له هُبل خزيمة.
وكان في جوف الكعبة قدامة سبعة أقداح...»[27].

لعل أول ما يسترعي انتباه القارى إشارة ابن الكلبي إلى منزلته بين أصنام قريش. فهو أعظمها. ثم هو في جوف الكعبة ولا بد أن في ذلك تعظيماً له وتقديماً على سائر الأصنام وعلى سائر الآلهة عندهم. ويتدعم هذا الرأي إذا اعتبرنا المعدن الذي منه صنع فهو من العقيق الأحمر ما خلا يده اليمنى وليست دون سائر الجسد نفاسة لأنها من ذهب. ثم لا نَنْسَ أنه على صورة الإنسان شأنه في ذلك شأن «وَدّ» على ما رأينا، ولذلك دلالته على تطور المعتقدات عند العرب كما نفصله بعد. أما إذا نظرنا إلى اسمه وأصله فإنا نجد أنه لا اشتقاق له في العربية ولذلك فإن الروايات التي تذكر أنه قد اجتلب في جملة ما استجلب من أصنام من خارج الجزيرة قد تقارب الصواب. وقد رجح بعضهم أن أصله عبراني أو فينيقي لا سيما أن الهاء في العبرانية أداة تعريف.

أما في اللهجة الصفوية فكانوا يكتبون اللات هكذا: هـلت وهالت[28] وربما كذلك في العربية مطلقاً لأن (الهاء جزء من أسماء الإشارة إلى القريب وهي من أدوات التعريف) وآنذاك يكون «هبل» مركبًا من هـ+بل أي الإله الأكبر أو الرب لا سيما أن البعل هو الرب والسيد في لغة أهل اليمن - حسب وهب بن منبه - وأنه «بل» أو «بيل» عند البابليين و«بعل» عند الكنعانيين أي الزوج فضلاً عن أن الهاء حرف تعريف في اللهجةالصفوية[28م] وفي القرآن الكريم﴿أَتَدْعُونَ بَعْلاً وتَذَرُونَ أَحْسَنَ الخَالِقِينَ﴾[29]وما تزال الأرض أو الزراعة

---

(26) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 27 - 28 وفي رواية الأزرقي أن الذي نصبه عمرو بن لحي جاء به من هيت من أرض الجزيرة. أخبار مكة ج 1 ص 65.

(27) سيرة ابن هشام ج 1 ص 86 وكتاب الأصنام - ص 27 - 28،
والأزرقي: أخبار مكة ج 1 ص 117 - 118. وفيه خبر عن ابن إسحاق أتم من الذي في كتاب الأصنام وفيه أنه «... كان عند هبل في الكعبة سبعة قداح كل قدح منها فيه كتاب (...) وقدح فيه المياه فإذا أرادوا أن يحفروا للماء ضربوا بالقداح».

(28) تفسير الطبري ط بولاق: ص23 ص 53 وجواد علي: المفصل ج 6 ص232.

(28م) المرجع السابق ص 232.

(29) سورة الصافات آية 125 - وما بعدها (وإنّ الياس لمن المرسلين. إذ قال لقومه ألا تتقون. أتدعون بعلاً وتذرون أحسن الخالقين).

«البعلية» في البلاد العربية بمعنى الأرض غير المسقية أي التي تُرْوَى بما تجود به السماء بناء على الاعتقاد الأسطوري القديم الذي مفاده أنها أرض الإله «بعل» وأنه الذي جاد عليها بالغيث. ففي إحدى الملاحم الكنعانية هي «ملحمة بعل» تعداد لأفعاله وصفاته:

«بعل الذي يرسل الصواعق
بعل سيعطي بغزارة أمطاره
وبغزارة رطوبته
وسيرسل صوته في السحب
وبروقه ورعوده على الأرض
فليكملوا هيكله بخشب الأرز»
ويسمى المطر في بعض كتب اللغة «بعل الأرض».

أما وظيفة «هبل» ـ كبير الآلهة ـ فإنها تتحدد من خلال ما يتعلق به من طقوس وشعائر. فلقد كانوا يستقسمون لديه بالازلام وكانت تضرب عنده القداح وفي ذلك دلالة على مدى علمه ومعرفته بشؤون الغيب.

إلا أن نصبه في جوف الكعبة على جبّ أمر لا يخلو من دلالة رمزية. فهُبَل ذكر وهو أب ومن بناته اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، وهو بوجه من الوجوه من رموز الخصوبه يستمد معناه الرمزي من الماء. والقرائن الأخيرة تقربه أكثر من بعل إن لم تجعله يستوي وإياه. ذلك أن بعلاً كان عند الكلدانيين والآراميين في صورة «ملك جليل جالس على عرش عظيم وكان عرش الآلهة عند السومريين على الماء وكذا تصور الساميون الإله وقد استوى عليه بعد الخلق كما سلف أن رأينا وكان على الماء[23].

2.2 ـ القمر / الثور / الهلال:

وإذا ما نظرنا الآن إلى القمر من خلال ما يتعلق به على الصعيد الرمزي كان الثور رمزاً

(30) نسيب وهبة الخازن: أوغاريت ص 210 و 222.

(31) عن ابن عباس أن المطر بعل الأرض بمعنى أنه يلقحها وقد تلاشى المعنى الأسطوري وبقي في العبارة المعنى «الدنيوي» أو غير المقدس. يقول ابن المعتز في هذا الغرض:

ومُزْنَةٍ مشعلة البارقِ ... تبكي على الأرض بكاء العاشق
تلقح بالقطر بطون الندى ... والقطر بعلُ التربة العاتق

(أبو منصور الثعالبي: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب ـ ط دار المعارف ص 516.

(32) وأنظر شوقي عبد الحكيم: أساطير وفولكلور العالم العربي ص12.

له وليس هذا بالغريب لا سيما إذا اعتبرنا أن الثور كان في جنوب الجزيرة العربية ـ مثلما كان في مصر القديمة وفي الهند ـ حيواناً مقدساً. فقد كان رمزاً للإله «المقه» في سبأ وفي مأرب وهو كذلك في النصوص اللحيانية والثمودية بل وعند غير العرب من الشعوب السامية. فمن ألقاب «إيل» إله الكنعانيين والعبرانيين أنه «إيل ثور» بل إن بني كنانة على ما يذكر الألوسي عبدوا الثور[33].

ولعل توحد القمر بالهلال راجع ـ شكلاً ـ إلى أن قرون الثور تذكرهم بالهلال إحدى الصور التي يتجلى من خلالها القمر. أما من حيث الدلالة فلعل مرد ذلك أن الثور في تصور الشعوب القديمة كان رمزاً من رموز القوة. فهو في أساطير الخلق يحمل الكون على قرنه أو على ظهره. كما أنه رمز من رموز الفحولة والخصوبة لصلته بالحرث والأرض ولا يكون إلا للذكور من الحيوان. بل هو في بعض الأساطير النشوئية الكونية المصرية مصدر الحياة إذ الكون قد نشأ عندهم من استمناء آتوم[34].

3.2 ـ القمر / الحية:

ولا غرابة في أن الحية كانت رمزاً من رموز القمر. فكلاهما يقترن بمعنى التجدد والخصوبة والمعرفة. ولنتذكر فقط حية الجنة التي أغوت آدم بالأكل من الشجرة الممنوعة وحية الكعبة التي منعتهم من تقويضها وإعادة بنائها بعد ما أصابها[35].

1.3 ـ أساطير الشمس والقمر:

يشتمل كتاب «عرائس المجالس» على أسطورة جامعة منسوبة إلى ابن عباس ومحورها الشمس والقمر عنوانها: «مجلس في ذكر خلق الشمس والقمر وصفة سيرهما وبدء أمرهما

(33) ج ريكمان: «ملاحظات حول دور الثور في ديانة عرب جنوب الجزيرة».

J. Ryckmans: notes sur le rôle du taureau dans la religion sud arabe In MELANGES D'IS-LAMOLOGIE Volume 2 pp 365 - 366.

وانظر: الألوسي: بلوغ الأرب ج 2 ص 216 واعتبر ذلك بما لدى الهنود وتمثيلهم القمر على صورة عجل ـ أنظر في هذا الشأن: الشهرستاني الملل والنحل ويذكر أنهم «اتخذوا له (أي القمر) صنماً على شكل عجل يجره أربعة وبيد الصنم جوهر» الملل والنحل ج 2 ص 259. نسيب وهبة الخازن: أوغاريت ص 168 - 218 وجواد علي: المفصل ج 6 ص 54.

(34) جون. ا. ولسن ـ ما قبل الفلسفة ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ص 69.
وردلف آنس: الأساطير في مصر القديمة. ص 21.

(35) أنظر جواد علي ج 6 ص 55.

ومعادهما»[1] وهي أسطورة جامعة بأتم معنى الكلمة لأنها حديث طويل يجمع بين طرف من قصة نشوء الخليقة ـ قبل ظهور الإنسان ـ ونهاية العالم وصورة الكون كما أنها تشتمل على مجموعة من الأساطير الفرعية المتصلة بالنيّرين لتعليل ظواهر طبيعية تتعلق بهما إما من حيث الجرم والصفات أو من حيث الحركة وما لها من متين الصلة بتعاقب الليل والنهار وتوالي الفصول أو حدوث ظواهر خارجة عن العادي والمألوف مثل كسوف الشمس وخسوف القمر. ونحن نوردها على طولها لما تنطوي عليه من دلالة لا سيما أن راويتها ابن عباس وقد غاضه خبر بلغه عن كعب الأحبار زعم فيه «إنه يجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما ثوران عقيران فيقذفان في النار[2].

1.1.3. ـ خلق القمر والشمس:

«إن الله تعالى لما أتقن خلقه أحكاماً ولم يبق إلا آدم خلق شمسين من نور عرشه فأما ما كان من سابق علم الله تعالى أن يدعوها شمساً فإنه خلقها مثل الدنيا من مشارقها ومغاربها، وأما ما كان من سابق علم الله أن يطمسها ويحولها قمراً فإنه خلقها دون الشمس في العظم ولكن إنما يرى صغرها من شدة ارتفاع السماء وبعدها عن الأرض، فلو ترك الله تعالى الشمس كما كان في بدء الأمر لم يعرف الليل من النهار ولا النهار من الليل ولا يدري الأجير متى يعمل ولا متى يأخذ أجرته ولا يدري الصائم إلى متى يصوم وإلى متى يفطر ولا تدري المرأة كيف تعتد ولا يدري المسلمون متى وقت صلاتهم ومتى وقت حجهم ولا يدري المدينون متى يحل دينهم ولا يدري الناس متى يزرعون ومتى يسكنون راحة لأبدانهم وكان الله أنظر لعباده وأرحم بهم.

فأرسل جبريل عليه السلام فأمرَّ جناحه على وجه القمر وهو يومئذ مثل الشمس ثلاث مرات فطمس عنه الضوء وبقي فيه النور. ـ فذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾[3]. فالسواد الذي في جوف القمر مثل الخطوط فيه إنما هو أثر المحو.

ثم خلق الله تعالى الشمس من ضوء نوره.

---

(1) الثعلبي: عرائس المجالس ص 21 - 15.

(2) الثعلبي: المرجع السابق ص15.

(3) سورة الإسراء آية 12.

ثم خلق الله للشمس عجلة فيها ثلاثمائة وستون عروة ووكل بالشمس وعجلتها ثلاثمائة وستين ملكاً من الملائكة من أهل سماء الدنيا. قد تعلق كل منهم بعروة من تلك العرى.

وخلق الله تعالى مشارق ومغارب في أقطار الأرض وكنفي السماء ثمانين ومائة عين في المشرق من طينة سوداء يفور غليانها كغلي القدر إذا اشتد غليانها وذلك قوله تعالى: ﴿وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ ومعنى حمئة سوداء من طين فكل يوم وليلة لها مطلع جديد ومغرب جديد ما بين أولها مطلعاً وأولها مغرباً أطول ما يمكن النهار في الصيف. وآخره مطلعا مشرقا ومغربا أقصر ما يكون النهار في الشتاء فذلك قوله تعالى: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ يعني آخرها ههنا وأولها ههنا وترك ما بين ذلك من المشارق والمغارب ثم جمعها بعد ذلك فقال: ﴿رَبُّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾[4] فذلك عدة تلك العيون كلها.

ثم خلق الله تعالى بحراً دون سماء الدنيا بمقدار ثلاثة فراسخ فهو موج مكفوف قائم في الهواء بإذن الله لا يقطر منه قطرة والنجوم كلها ساكنة في ذلك البحر وهو جارٍ في سرعة السهم وانطلاقه فهو في الهواء مستو كأنه جبل ممدود ما بين المشرق والمغرب. وتجري الشمس والقمر والخنس في سرعة دوران الرحى من أهوال يوم القيامة وزلازلها في ذلك البحر فذلك قوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ والفلك في دوران العجلة في لجة غمرةِ ماء ذلك البحر. والذي نفس محمد بيده لو بدت الشمس من دون ذلك البحر لأحرقَتْ كل شيء على وجه الأرض حتى الصخور والحجارة. ولو بدا القمر من دون ذلك البحر لافتتن به أهل الأرض حتى يعبدونه من دون الله تعالى إلا ما شاء الله أن يعصمه من أوليائه وأهل طاعته. (. . .)

2.1.3 ـ تجليات الشمس واحتجابها:

فإذا طلعت الشمس فإنها تطلع من بعض تلك العيون على عجلتها ومعها ثلثمائة وستون ملكاً ناشري أجنحتهم يجرونها في الفلك بالتسبيح والتقديس لله تعالى على قدر ساعات النهار والقمر كذلك على قدر ساعات الليل ما بين الطول والقصر في الشتاء كان ذلك أو في الصيف أو ما بينهما من الخريف والربيع.

---

(4) سورة المعراج آية 40.

3.1.3 ـ الخسوف والكسوف:

فإذا أحب الله أن يبتلي القمر والشمس ويري العباد آية من الآيات يستعتبهم رجوعاً عن معاصيه وإقبالاً على طاعته تحركت الشمس عن العجلة وقال مرة خرت الشمس عن العجلة فتقع في غمر ماء ذلك البحر وهو الفلك.

فإذا أراد الله أن يعظم تلك الآية ليشتد خوف العباد وقعت الشمس كلها فلا يبقى على العجلة شيء منها فذلك حين يظلم النهار وتبدو النجوم وذلك هو المنتهى عند كسوفها.

فإذا أراد الله أن يجعل آية دون آية وقع النصف منها أو الثلث أو الثلثان في الماء ويبقى سائر ذلك على العجلة وهو كسوف دون كسوف ابتلاء الشمس والقمر وذلك تخويف للعباد واستعتاب من الله تعالى. فأي ذلك كان، صارت الملائكة الموكلة بعجلتها فرقتين: فرقة منهم يقبلون على الشمس فيجرّونها نحو العجلة والفرقة الأخرى تقبل على العجلة فتجرّها إلى الشمس وهم في ذلك يقودونها في الفلك على مقادير ساعات النهار أو ساعات الليل ليلاً كان أو نهاراً لكيلا يزيد في طولها شيء، وقد ألهمهم الله علم ذلك وجعل لهم تلك القوة فالذي ترون من خروج الشمس والقمر بعد الكسوف قليلاً قليلاً من ذلك السواد الذي يعلوه فهو من غمر ماء ذلك البحر وهو خروجها من ذلك الماء فإذا أخرجوها كلها اجتمعت الملائكة كلها فاحتملوها حتى يضعوها على العجلة وذلك حين تنجلي للعالم حتى يحمدوا الله تعالى على ما قواهم لذلك ويتعلقون بعرى العجلة حتى يجروها بإذن الله تعالى في لُجة ذلك البحر حتى إذا بلغوا بها للغرب أدخلوها من بعض تلك العيون فتسقط من أفق السماء في العين[5].

(. . .) فإذا ما غربت الشمس رفع بها إلى السماء السابعة في سرعة طيران الملائكة وتحبس تحت العرش فتستأذن من أين تؤمر بالطلوع من مغربها أم من مطلعها وتكسى ضوءاً، وإن كان القمر فنوراً على قدر ساعات الليل والنهار ثم ينطلق بها إلى ما بين السماء السابعة وما بين أسفل درجات الجنان في سرعة طيران الملائكة فتنحدر حيال المشرق من سماء إلى سماء.

فإذا وصلت إلى هذه السماء فذلك حين ينفجر الفجر عن الصبح فإذا انحدرت من بعض تلك العيون فذلك حين يضيء الصبح. فإذا وصلت إلى هذا الوجه من السماء

(5) الثعلبي: عرائس المجالس ص 19.

فذلك حين يضيء النهار فتلك مطالعها ومغاربها ما بين أولها عيناً إلى آخرها عيناً في الطلوع والغروب. فذلك تمام ستة أشهر. ثم إذا رجعت كذلك من عين إلى عين في الطلوع والغروب إلى آخرها عيناً فذلك تمام السنة فعدة أيامها ولياليها ثلثمائة وستون ليلة.

4.1.3 ـ أسطورة الليل والنهار:

«وخلق الله تعالى عند المشرق حجاباً من الظلمة فوضعه على البحر السابع مقدار عدة الليالي في الدنيا مذ خلقها الله تعالى إلى يوم تنصرف. فإذا كان عند غروب الشمس أقبل ملك من الملائكة الذين قد وكلوا بالليل فيقبض قبضة من ظلمة ذلك الحجاب ثم يستقبل المغرب. فلا تزال تلك الظلمة تخرج من خلال أصابعه قليلاً قليلاً وهو يراعي الشفق. فإذا غاب الشفق أرسل الظلمة جميعاً. ثم ينشر جناحيه فيبلغان أقطار الأرض وكنفي السماء ويجاوزان ما شاء الله خارجاً في الهواء فيسوق ظلمة الليل بجناحيه بالتسبيح والتقديس حتى يبلغ المغرب على قدر ساعات الليل. فإذا بلغ المغرب أسفر الصبح من المشرق يضم جناحيه ثم يضم الظلمة كلها بعضها إلى بعض فيقبضها بكفيه ثم يقبض عليها بكف واحد نحو قبضته التي تناولها من الحجاب بالمشرق ثم يضعها عند المغرب على البحر السابع فمن هناك ظلمة الليل إذا ما نقل ذلك الحجاب إلى المشرق وإلى المغرب.

فإذا نفخ في الصور انقضت أيام الدنيا فنور النهار من ضوء الشمس وظلمة الليل من قبل ذلك الحجاب. فلا تزال الشمس والقمر كذلك من مطلعهما إلى مغربهما إلى ارتفاعهما إلى السماء السابعة إلى محبسهما تحت العرش» (...)

إن هذا النص الذي وصلنا عن ابن عباس ليرمي إلى غاية هي بيان «حكمة الله» ومعنى العدل الإلهي. يقول ابن عباس نافياً قول كعب الأحبار «الله تعالى أكرم من أن يعذب أهل طاعته... فكيف يعذب عبدين أثنى عليهما أنهما دائبان في طاعته؟». ويصدق هذا على جميع المقامات التي يفترض أن هذا النص قد تحرك فيها وعبر عن مقصد منها سواء اعتبرناه نصاً سرد في مجلس من مجالس القصص القرآني أو نصاً يروي واقعة بين كعب الأحبار ووهب بن منبه أو نصاً يرفعه بعضهم إلى النبي. وهو نص قائم على إظهار معنى الحكمة من الخليقة ومن النسق الذي رتب عليه الكون على نحو يشي ببديع النظام وغاية

الأحكام وإخراج الشمس والقمر من مجال المعتقدات الأسطورية السابقة ولا سيما تلك التي تقوم على تأليههما وعبادتهما. وإذن فهذا النص ينزع عنهما تلك الصفة يجعلهما مجرد عبدين خاضعين لقوة أكبر منهما هي قوة الخالق. ومع ذلك فلا مناص من القول بأنه يشتمل على مفردات أسطورية هي:

1 ـ خلق الشمس والقمر والغاية من ذلك.
2 ـ تجليات الشمس واحتجابها (الشروق والغروب) على اختلاف الأزمنة والفصول.
3 ـ الخسوف والكسوف.
4 ـ الليل والنهار.

فإذا استثنينا أسطورة خلق الشمس والقمر من نور العرش والحكمة من ذلك ونظرنا في تعليل صورة صفحة القمر تبين لنا أنها تفسير أسطوري للآية الكريمة ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾[6] يكون جبريل بمقتضاها ـ وهو وسيط في بعض أساطير الخلق الإسلامية السنية ـ قد «أمرّ جناحه على وجه القمر... فطمس عنه الضوء وبقي فيه النور».

ومن الشيعة من يؤول الآية تأويلاً مختلفاً تماماً لأنهم يحملونها محملاً آخر فإذا محو آية الليل عندهم «يعني في وجه أنه جعل موضوع ظاهر الشريعة على الرموز والأمثال التي لا تتعلق بظاهرها حقيقة لأن الحقائق عن ظاهرها قد محيت وأزيلت فحصلت في باطنها وفي وجه أن الضد الأول لما كان مصراً على النفاق والاستكبار والاستنكاف من طاعة الأساس بالإقامة على ظاهر الشريعة والستر على مرتبته سلخ منه المعارف التي هي النور ومحيت عنه بالإمساك عن مفاتحته بالبيان فصار خلياً من الحقائق حاصلاً إلى ما يؤدي إلى المهالك مدحوض الحجة مذموم الطريقة فارقه جمال الطاعة وحالفه شين المعصية»[7]. أما ﴿جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ فالنهار فيها محمول على أنه الدعوة الباطنة أي «أنه جعل موضوع الدعوة الباطنة على الحقائق والشواهد المبصرة التي تشهد العقول بصحتها»[8].

أما الشمس فلا يخلو تصورها من سمة أسطورية تذكرنا بسائر أساطير الشعوب القديمة.

---

(6) سورة الإسراء الآية 15.12.
(7) رسائل الكرماني: الرسالة الحاوية في الليل والنهار: ص 105 وما بعدها.
(8) المرجع السابق ص 106. والنجم عندهم الإمام. وكذا يفسرون قوله تعالى: «وعلامات وبالنجم هم يهتدون».

فللشمس عجلة وعرى عددها ثلثمائة وستون على عدد أيام السنة القمرية وملائكة مسخرون هم الذين يحركونها طلوعاً وغروبا. يذكروننا في ذلك بالآلهة القديمة فللشمس عند الهنود عجلة أو مركبة (CHAR) يجرها إمّا فرس أو سبعة خيول بل الشمس نفسها عندهم فرس أو طائر أو رخمة أو ثور[9] أما عند اليونان فمن الشمس استمدت الساحرة «ميدي» (Médée) عربتها التي تجرها ثعابين مجنحة على ما نجد في كتابات «أوريبيد» وللشمس تقدم الجياد قرابين إذ كانوا يهدونها عربة تجرها أربعة جياد تدحرج فيما بعد من أعلى قمة الجبل صوب البحر[10] كذلك الخسوف والكسوف. ففي النص السابق أنه يوجد بحر - أسطوري - «دون سماء الدنيا بمقدار ثلاثة فراسخ... وتجري الشمس والقمر والخنس في سرعة دوران الرحى من أهوال يوم القيامة وزلازلها في ذلك البحر». وبهذا فسروا الآيَةَ ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[11] وإنما كسوف الشمس أو خسوف القمر وقوع في غمر ماء ذلك البحر لغاية هي استعتاب الناس وتخويفهم.

أما أسطورة الليل والنهار فتفسر لنا كيف يكون الليل فتتجسد العملية تجسيداً خيالياً بديعاً فإذا ملك من الملائكة الذين وكلوا بالليل يُخرج الظّلمَةَ من بين أصابعه قليلاً قليلاً حتى إذا غاب الشفق أرسلها جميعاً ثم يضم جناحيه «حتى يضم الظلمة كلها بعضاً إلى بعض فيقبضها بكفيه ثم يقبض عليها بكف واحد ثم يضعها عند المغرب على البحر السابع»[12]. ولا شك أن لها صلة بإحدى أساطير خلق الكون التي رأينا سابقاً والتي تجعل النور والظلمة أول ما خلق الباري[13].

ورغم أن أساطير النهاية وهي التي تُسمى بالملاحم لا تدخل في هذا الباب فمن المفيد أن نعلم تصورهم مآل الشمس والقمر وهو لا يخرج من حيث تخيلهم إياهما عما رأينا في البداية. فهما يطلعان من مغاربهما «أسودان لا ضوء للشمس ولا نور للقمر...

---

(9) ميرسيا إلياد: Traité d'histoire des religions - P.130.

(10) المصدر السابق ص 129 - 130.

(11) (سورة الأنبياء الآية 33).

(12) الثعلبي: عرائس المجالس ص 18 وأنظر رواية أخرى لهذه الحكاية الأسطورية المقدسي: البدء والتاريخ ج 2 ص 38 - 39 وأخرى فيها ملكان أحدهما يقال له «شراهيل» بيده خرزة سوداء وملك النهار واسمه «هراميل» وبيده خرزة بيضاء وتأتمر الشمس بأمرهما فتطلع إذا نظرت إلى الخرزة البيضاء وتغرب لدى رؤية السوداء - البدء والتاريخ ج 2 ص 39. والنويري: نهاية الأرب ج 1 - ص 131.

(13) أنظر أعلاه أساطير الخليقة.

فيرتفعان مثل البعيرين القرينين ينازع كل واحد منهما صاحبه استباقاً، ولا شك أننا نستمع عبر هذا الوصف إلى أصداء بعيدة الغور منبعها ذلك التوحيد الضمني بين الشمس والقمر وبين ما يتصل بهما مثلما سبق أن بيّنا من رموز حيوانية هي رمز الثور في رواية كعب الأحبار ورمز الناقة في رواية ابن عباس مع ما يقتضيه واقع الدين الجديد من النظر إليها نظرة جديدة هي غير النظرة الوثنية السابقة.

4 ـ أسطورة الزهرة:

وكأن نحت لسانها هاروت ينفث فيه سحرا

(بشار بن برد)

«عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه قال: كان النبي ﷺ إذا رأى سهيلاً قال: لعن الله سهيلاً إنه كان عشاراً باليمن ولعن الله الزهرة فإنها فتنت ملكين هاروت وماروت»[*].

تكمن نواة أسطورة الزهرة في هذا الحديث الذي يرى بعض المتأخرين من المفسرين والقصاص أنه ضعيف وأن مصدره الإسرائيليات والذي نجد له تفصيلاً في حكاية بديعة عن كوكب الزهرة تسرد في كتب التفسير وقصص القرآن[1] بمناسبة تفسير الآية: ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ ـ سورة البقرة الآية 102 والتي ليس فيها أي ذكر للزهرة أو إنها كانت امرأة مسخت كوكباً. فلنتعرف أولاً على الأسطورة من خلال أبرز رواياتها أي تلك التي بينها اختلافات بارزة بينة ونحن ندرج مختلف الروايات أثناء تحليلنا إياها:

1.4 ـ

فعن علي بن أبي طالب: «كانت الزُّهَرَة امرأة جميلة من أهل فارس. وأنها خاصمت إلى الملكين هارُوت وماروت، فراوداها عن نفسها. فأبت، إلا أن يعلماها الكلام الذي إذا تُكُلِّم به يُعرَج به إلى السماء. فعلَّماها، فتكلمت به، فعرجت إلى السماء فمسخت كوكباً»[2].

في هذه الرواية تتالف الحكاية من مقومات دنيا هي «الفاعل» (Actant) الأول والقرائن

(*) أنظر: الثعلبي: عرائس المجالس ص 44 - 45.

(1) تفسير الطبري ـ ج 2 سورة البقرة آية 102 ص 409 - 442. ـ تفسير ابن كثير ج1 - 243 - 248 ـ تفسير الطبرسي: المجلد الأول 1 ص 170 - 177 ـ الرازي: التفسير الكبير مؤسسة المطبوعات الإسلامية ج 3 ص 219 وج 4 ص 180 ـ الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ج 1 ص 340 وما بعدها. ـ النيسابوري: قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس ص 44 - 46 تحت عنوان «قصة هاروت وماروت» ـ الكسائي: قصص الأنبياء ـ ط ليدن ـ بريل 1922 ص 45 - 46 «قصة هاروت وماروت». ويجعلها مضمنة في قصة الخليقة ويعدّ «هاروت وماروت» من الملائكة التي احتجّت على الباري لما ألمح إلى نية خلق الإنسان.

(2) تفسير الطبري ج 2 ص 429 وتفسير ابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص 234.

الدالة عليه وهي الأنوثة والحسن والنسبة (من أهل فارس) وعلى طرف ثان من جنس آخر هو جنس الملائكة أي من عالم آخر هو عالم السماء يتألف من فاعلين اثنين يضطلعان في الحكاية بفعل واحد مشترك. ولقد انعقدت بين الطرفين صلة تمثلت في مراودتهما للحسناء. وكان الشرط الذي اشترطته عليهما شرطاً معرفياً ـ هو تعلم الكلام الذي يمكن بواسطته العروج إلى السماء. وتم لها ذلك فمسخت كوكباً. ولا شك في أن السمات الأسطورية في الحكاية تتمثل في العلاقة بين الكلام والفعل أو ما يمكن أن يسمى بالسحر ثم في عملية الصعود إلى السماء بواسطة الكلام ثم في عملية المسخ.

ـ 2.4

وعن ابن مسعود وابن عباس: «لما كثر بنو آدم وعصوا، دعت الملائكة عليهم والأرض والسماء والجبال: ربنا ألا تهلكهم! فأوحى الله إلى الملائكة: إني لو أنزلت الشهوة والشيطان من قلوبكم ونزلتم لفعلتم أيضاً. قال: فحدثوا أنفسهم أن لو ابتُلوا اعتصموا، فأوحى الله إليهم أن اختاروا ملكين من أفضلكم. فاختاروا هاروت وماروت، فأُهبطا إلى الأرض.

وأنزلت الزُّهرة اليهما في صورة امرأة من أهل فارس. وكان أهل فارس يسمونها «بيذخت»[3].

قال فوقعا بالخطيئة، فكانت الملائكة يستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعتَ كل شيء رحمة وعلماً فاغفر للذين تابوا. فلما وقعا بالخطيئة استغفروا لمن في الأرض، ألا إن الله هو الغفور الرحيم.

«فخُيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة، فاختارا عذاب الدنيا»[4].

وتختلف هذه الرواية عن سابقتها إذْ تتعقد فيها القصة بتعدد الفاعلين فيها وزيادة الأحداث. وجميع ما عثرنا عليه من الروايات يشترك وإياها في بنيتها مع بعض الفويرقات التي ينبغي ألا نستهين بها بل ينبغي أن نقرأ لها حسابها في عملية التحليل والتأويل باعتبار

---

(3) يذكر شوقي عبد الحكيم في موسوعة فولكلور وأساطير العالم العربي ص 264 أن بيذخ ابنة إبليس وإنه كان لها عرش على الماء وسبق أن رأينا في الفصل السابق ص 158 عن البيروني: الآثار الباقية ص 99 - 100 ان من أسماء إبليس أيضاً أهرمن.

(4) تفسير الطبري: ج 2 ص 428.

أن جميع الروايات ـ كما سبق أن ذكرنا ـ تشكل رواية جامعة واحدة أو نصاً جامعاً واحداً. ويمكننا أن نختزل أطوار الحكاية إلى ستة مقاطع قصصية هي التالية:

1 ـ حالة أولى تتمثل في كثرة ما يأتيه «بنو آدم» من الخطايا والعصيان أو من الجور في الأحكام.

2 ـ حوار بين الخالق والملائكة.

تلاحظ الملائكة أو يلاحظ هاروت وماروت ذلك فيتجهون إلى الباري متعجبين من الأمر برغم الرسل المرسلة والكتب المنزلة أو يدعون عليهم بالتباب والهلاك (وفي الرواية السابقة تدعو معهم الأرض والسماء والجبال).

فيردّ الباري بما يفيد أن لبني آدم عذراً هو «الشهوة وشيطانها» وأن الملائكة معصومون بحكم طبيعتهم وبحكم أن لا حجاب بينهم وبين الخالق وأنهم لو كانوا مكانهم لفعلوا مثلهم فانكروا أن يأتوا مثل ذلك.

3 ـ فيأمرهم بأن يختاروا من بينهم اثنين (أو ثلاثة في رواية الكلبي هم «عزا» «وعزابيا» و«عزرائيل» ويعتصم الثالث) فيختارون «هاروت وماروت». وينزلون على أن يجتنبوا الشرك والزنا والخمر وقتل النفس بغير الحق ـ أو على أن يحكموا بالعدل. وهما في الروايات ملكان أو قاضيان.

4 ـ المحنة: تعرض لهما امرأة: هي «الزهرة» وتسمى أيضاً «بيذخت» أو «بادخت» أو «أناهيد» ـ وهي إما امرأة من أهل فارس كما في الرواية الأولى الآنف ذكرها، أو كوكب الزهرة وقد أنزل في صورة امرأة حسناء. وتتمثل المحنة في فتنة هذه المرأة ورغبة الملكين القاضيين في مواقعتها.

5 ـ الشروط والموانع: وتتمثل في ما رسمته لهما من شروط تحول مبدئياً دون ذلك هي نقيض ما أنزلا لاجتنابه أي الشرك والزنا وشرب الخمر وقتل النفس والجور. (وفي رواية علي بن أبي طالب المعرفة وفي رواية السدي اشترطت الحكم لها جوراً ثم ثنّت فطلبت تعليمَها الكلام الذي تصعد به إلى السماء).

6 ـ نهاية القصة:

أ ـ يكون للمرأة ما أرادت فيأتي الملكان مختلف ما نهيا عنه من المعاصي أو يعلمانها

اسم الله الأعظم وتطير إلى السماء فلا تعرف ما به تنزل وتمسخ كوكباً.

ب ـ لم يقدر الملكان على الصعود إلى السماء وتوسط سليمان ـ أو إدريس في روايات أخرى ـ بينهما وبين الباري فخيرهما فاختارا عذاب الدنيا وبقيا يعذبان ببابل منكوسي الرؤوس على جب.

ج ـ أقرت الملائكة بأن الله أعلم، وتغير موقفها من بني آدم فرحمتهم وصارت تستغفر لأهل الأرض بعد أن كانت تستغفر للذين تابوا منهم لا غير.

فما عسى أن يكون مصدر هذه الأسطورة؟

إن عديداً من القرائن تدل بما لا يدع مجالاً للشك أن هذه الأسطورة دخيلة على المجال العربي رغم أن ذلك لا يعني أنها لا تحمل سمة الحضارة التي احتضنتها فغيرتها وحورتها بما يتلاءم وخصوصياتها الفكرية العقائدية. من هذه القرائن الأسماء الواردة فيها وهي أعجمية مثل «هاروت وماروت» ـ أو «عزا» و «عزابيا» أو «عزريائيل» وكذلك اسم الزهرة المذكور تارة بالفارسية (اناهيد أو باذخت) وطوراً بالقبطية أو النبطية؟ (بيذخت). وشبيه بهذا تحديد المكان وأنه بابل ـ رغم أن بابل قد اقترنت في الأذهان بمعنى السحر ـ وكذلك تحديد زمان القصة بأنه زمن سليمان بن داود أو إدريس المعروف أيضاً عند اليهود والمسلمين باسم أخنوخ (Enoch).

وفي واقع الأمر يبدو لنا أن هذه الأسطورة تشتمل على «ميثمات» أو مفردات أسطورية مستقاة من حضارات مختلفة منها ما هو فارسي ومنها ما هو عبراني. فما هي هذه الوحدات الأسطورية؟ وماذا أضيف عليها أو ماذا حول منها وكيف تم توظيفه في النص الإسلامي الذي نجده في كتاب من كتب التفسير أو في قصة من القصص القرآني؟

فلهذه الأسطورة علاقة بموتيف يتعلق بالملاك الذي هوى وسقط ونحن نجده معيّناً باسمه في كتاب التلمود البابلي[5] كما نجد فصلاً كاملاً في الحديث عن إتيان بني آدم

---

(5) انظر سيدرسكي: Les origines des légendes musulanes ويذكر قصة ملكين انزلا إلى الأرض اسم الاول منهما «شمهازاي» (Schemhazai) أو «عزا» (Ouza) واسم الثاني «عزيال» (Aziel) ص ص 22 - 25.
=

المعاصي وعن سقوط ملكين ـ وهما من أبناء السماء ـ بسبب اتصالهما ببنات الناس في كتاب ينسب إلى النبي أخنوخ المعروف عند المسلمين بإدريس وفيه ذكر للملكين المذكورين في رواية السدي[6].

وفي أخبار الزمان للمسعودي أن «هاروت وماروت» كانا بمصر مدة من الزمان يعلمان الناس السحر وقد علماه ملكاً من كبار ملوكها[7] مما قد يجعل للقصة أصولاً مصرية أيضاً. ولا غرابة لأنا وجدنا من يوحد بين إدريس وهرمس. لكن بعضهم يشير إلى أن الاسمين - هاروت وماروت، كلمتان فارسيتان وأن من أعوان الآلهة الأرمنية «سبنداراميت» (Spandaramit) التي كانت تعبد في القرنين الثالث والرابع الميلاديين مساعدان هما (HOROT) و (MOROT)[8] وكانا عندهم من الآلهة.

لكن لا ننس أيضاً أن الزهرة ـ ربة الحسن ـ من معبودات عرب جنوب الجزيرة وكانت عندهم «عثر» ومن معبودات عرب الشمال أيضاً[9] وأن لها علاقة لا شك فيها بعشتار البابلية نجم الصباح في عصر حمورابي ابنة القمر «سين» وحبيبة «مردوخ/بعل» وهي التي أصبحت عستارت أو عشتروت في «أوغاريت» أو «راس شمرا» مع الكنعانيين[10] وكانت عند جميع من ذكرنا رمزاً للحب والحسن والإشراق ـ أفلم تشتق في العربية من مادة

= وانظر: Littman «Harut And Marut» In Festschrift Carl Andeas Zur Vollendung Des Siebzigsten Lers-jahres Leipz ff.

عن كتاب: Abraham. I. Katsh: Judaism In Islam. Biblical And Talmudic Backgrounds Of The Koran And Its Commantaries N.Y 1954.

وهو يقتصر في عمله على سورتي البقرة وآل عمران وتفاسيرها وعلاقتها بالتوراة والإنجيل وبغيرهما من النصوص «غير القانونية» أو «المنحولة» (Apocriphes).

(6) انظر: «كتاب اخنوخ» The book of Enoch وهو مترجم عن الأصل الحبشي ـ ط أكسفورد 1912. انظر المقدمة وخاصة الفصل الخامس ـ الفصل السادس عشر من ص 13 إلى ص 38. والجاحظ: كتاب الحيوان وهو يردد صدى هذه الأسطورة بين العرب وكانوا يزعمون أن جرهم من الملائكة الذين عصوا في السماء فأنزلوا إلى الأرض ويشبه ما حل بهم بما حل بهاروت وماروت.

(7) أخبار الزمان المنسوب إلى المسعودي: ص 143 و 189.

(8) سيدرسكي: المرجع السابق ص25.

(9) ريكمان: ديانات العرب قبل الإسلام (بالفرنسية) ص 308 و 319 وجواد علي: المفصل في تاريخ العرب ج 6 ص 57 وص 236 - 239.

(10) انظر مثلاً ـ فراس سواح ص 498 - 499.

«زهر» ومعناها أشرق وتلألأ وكان أبيضاً ـ وهي من علامات الجمال والحب والسرور؟[11].

إن الذي يهمنا من أسطورة الزهرة ـ بعد أن تبينا ما لها من صلة بالمجالات الحضارية المتاخمة لجزيرة العرب لهو النظر إليها من حيث هي علامة كبرى أو «دليل» (Signe) من الدرجة الثانية وتبين كيف تعامل معه العرب المسلمون وتصرفوا فيه في مجالهم الحضاري الخاص بهم. أن تناول قصة الزهرة تناولا ذرائعياً (براغماتيكيا) يجعلنا ندرك أن لها أبعاداً شتى وأنها استخدمت استخدامات متعددة حسب المدخل الذي يتم الدخول إليه منها أو حسب السُنن التي بها يتم فكها وتأويلها.

1 ـ إن قصة الزهرة في المقام الأول مادة قصصية استعان بها أصحاب التفاسير ومؤلفو «قصص الأنبياء» لتفصيل ما أجمل في الآية بشأن الملكين «هاروت وماروت» وتعليمهما السحر بأرض بابل. ويمكن أن نسمي هذه الوظيفة وظيفة تفسيرية.

2 ـ إن اندراجها في هذا الفضاء من المكتوب ـ أي في كتب التفسير والقصص القرآني وكانت تقرأ وتدرس في حلقات المساجد يسمح لنا بأن نقول إن لها وظيفة ثانية هي وظيفة وعظية أخلاقية لأنها تتجه إلى جمهور المسلمين تحثهم على تقوى الله وإتيان الحسنات واجتناب المحرمات والتخويف من عقاب الآخرة. أو تتجه إلى الحكام والقضاة والساسة عامة تدعوهم إلى العدل، فالمقصد الأخير هو الذي ينتظم رواية مجاهد والمقطع الأول منها أن «الملائكة عجبت من ظلم بني آدم وقد جاءتهم الرسل والكتب والبينات» أما المقطع الذي يصور محنة «هاروت وماروت» وشأنهما من الزهرة فيتضمن أنهما «نزلا... فحكما فعدلا فكانا يحكمان النهار بين بني آدم فإذا أمسيا عرجا وكانا مع الملائكة وينزلان حين يصبحان فيحكمان فيعدلان. حتى أنزلت عليهما الزهرة في أحسن صورة امرأة تخاصم، فقضيا عليها. فلما قامت وجد كل منهما في نفسه، فقال أحدهما لصاحبه: وجدت مثل ما وجدت؟ قال نعم. فبعثا إليها أن ائتينا نقض لك!. فلما رجعت قضيا لها وقالا لها ائتينا! فأتتهما لها عن عورتيهما، وإنما كانت شهوتهما في أنفسهما ولم يكونا كبني آدم في شهوة النساء. فلما بلغا ذلك واستحلّاه وافتتنا، طارت الزهرة فرجعت حيث كانت»[12].

---

(11) انظر لسان العرب وتاج العروس مادة «زهر».

(12) تفسير الطبري ج 2 ص 424 - 435. وتفسير ابن كثير ج 1 ص 247 - 248.

أما في رواية الربيع بن سليمان فيبدو السرد القصصي موجهاً نحو الغاية الأخلاقية الأولى وهي أعم، ولذلك يتوسع الراوي في نقطة من القصة هي الأوامر والنواهي أو في العبرة منها وتفضيل الملكين المذنبين عذاب الدنيا على عذاب الأخرة لأنه عذاب مقيم، وبالتقليص من الجانب العجيب بجعل الزهرة امرأة كسائر الناس.

ولما وقع الناس من بعد آدم فيما وقعوا فيه من المعاصي والكفر بالله، قالت الملائكة في السماء: أي ربِّ، هذا العالم إنما خلقتهم لعبادتك وطاعتك، ولقد ركبوا الكفر وقتل النفس الحرام وأكل المال الحرام والسرقة والزنا وشرب الخمر! فجعلوا يدعون ولا يعذرونهم. فقيل لهم إنهم في غيب. فلم يعذروهم، فقيل لهم اختاروا منكم ملكين آمرهما بأمري وأنهاهما عن معصيتي. فاختاروا «هاروت وماروت».

فأهبطا إلى الأرض وجعل بهما شهوات بني آدم، وأمرا أن يعبدا الله ولا يشركا به شيئاً، ونهيا عن قتل النفس الحرام، وأكل المال الحرام والسرقة والزنا، وشرب الخمر.

فلبثا على ذلك في الأرض زماناً يحكمان بين الناس بالحق وذلك في زمان إدريس. وفي ذلك الزمان امرأة حسنها في سائر الناس كحسن الزهرة في سائر الكواكب، وأنها أتت عليهما، فخضعا لها بالقول، وأراداها على نفسها، وأنها أبت إلا أن يكونا على أمرها ودينها، وأنهما سألاها عن دينها التي هي عليه، فأخرجت لهما صنماً وقالت: هذا أعبد. فقالا: لا حاجة لنا في عبادة هذا!

فذهبا فغبرا ما شاء الله، ثم أتيا عليها فخضعا لها بالقول وأراداها على نفسها، فقالت: لا، إلا أن تكونا على ما أنا عليه. فقالا: لا حاجة لنا في عبادة هذا!

فلما رأت أنهما أبيا أن يعبدا الصنم، قالت لهما: اختارا إحدى الخلال الثلاث: إما أن تعبدا الصنم أو تقتلا النفس، أو تشربا الخمر. فقالا: كل هذا لا ينبغي، وأهون الثلاثة شرب الخمر. فسقتهما الخمر، حتى إذا أخذت الخمر فيهما وقعا بها. فمرّ بهما إنسان، وهما في ذلك، فخشيا أن يُفشي عليهما فقتلاه.

فلما أن ذهب عنهما السكر، عرفا ما وقعا فيه من الخطيئة، وأرادا أن يصعدا إلى السماء، فلم يستطيعا، فحيل بينهما وبين ذلك. وكشف الغطاء بينهما وبين أهل السماء، فنظرت الملائكة إلى ما وقعا فيه من الذنب، فعجبوا كل العجب، وعلموا أن من كان في غيب فهو أقل خشية، فجعلوا بعد ذلك يستغفرون لمن في الأرض، وأنهما لما وقعا فيما

وقعا فيه من الخطيئة قيل لهما: اختارا عذاب الدنيا أو عـذاب الآخرة! فقـالا: أما عـذاب الدنيا فإنه ينقطع وأما عذاب الآخرة فلا انقطاع له.

فاختارا عذاب الدنيا، فجُعلا ببابل، فهما يعذبان»[13].

3 ـ إن أسطورة الزهرة لم تبق في نطاق كتب التفسير بل تفاعلت أيضاً مع واقع النـاس وتولدت بواسطتها إما قصص أسطورية أخرى أو صور شعـرية وتعـابير مجـازية في الأدب كالتشابيه تحيلنا إلى الأسطورة.

فلقـد أورد الطبـري قصة تنسب إلى عـائشة «أم المؤمنين» عن امـرأة من دومة الجنـدل غاب عنها زوجها فتوسطت لها امرأة عجوز لتعلمها السـحر فتقربها منـه. وفيها أنهمـا ركبتا كلبين أسودين ـ وهما في نطاق تصور الجـاهليين من الجن ـ فما هي إلا أن كـانتا ببـابل، فـأتت المرأة «هـاروت وماروت» وهمـا معلقان منكسـان فسألتهمـا أن يعلمـاهـا السحـر. وائتمرت بما أمراها به بعد ممانعة منهـا (بالت في التنـور) فخرج منهـا فارس متقنـع ارتفع في عنان السماء (يؤول في القصة بأنه إيمانها خرج منها) ثم إذا هي لا تأمر بشيء إلا كان ففزعت إلى عائشة:

3.4ـ أسطورة حية عن هاروت وماروت:

حدثنا به الربيع بن سليمان قـال، حدثنـا ابن وهب قال، أخبـرنا ابن أبي الـزناد قـال، حدثني هشام بن عروة عن أبيه، عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت:

«قدمت عليّ امرأة من أهل دومة الجندل، جاءت تبغي رسول الله ﷺ بعد مـوته حـداثة ذلك، تسـأله عن شيء دخلت فيه من أمر السـحر ولم تعمل به.

قالت عائشة لعروة: يا ابن أختي، فرأيتهـا تبكي حين لم تجد رسـول الله ﷺ فيشفيها! كـانت تبكي حتى أني لأرحمها! وتقـول «إني لأخاف أن أكـون قد هلكت! كـان لي زوج فغـاب عني، فدخلت عليّ عجـوز فشكوت ذلـك إليها، فقـالت: إن فعلتِ ما آمـركِ به، فأجعله يأتيك!

فلمـا كان الليـل جاءتني بكلبين أسـودين، فركبت أحـدهمـا وركبت الآخـر، فلم يكن كشيء حتى وقفنا ببابل، فإذا برجلين معلقين بأرجلهما، فقالا: ما جاء بك؟

(13) تفسير الطبري ج 2 ص 431 - 433. والنص في تفسير ابن كثير ج 1 ص 245 - 247 منسوب إلى ابن عباس.

فقلت: أتعلّم السحر!
فقالا: إنما نحن فتنة، فلا تكفري وارجعي.
فأبَيْتُ وقلت: لا.
قالا: فاذهبي إلى ذلك التنور فبولي فيه.

فذهبت ففزعت فلم أفعل، فرجعت إليهما،
فقالا: أفعلت؟ قلت: نعم.
فقالا: فهل رأيت شيئاً؟
قلت: لم أر شيئاً!

فقالا لي: لم تفعلي ارجعي إلى بلادك ولا تكفري.
فأربيت وأبيت.

فقالا: اذهبي إلى ذلك التنور فبولي فيه.

فذهبت فاقشعررت، ثم رجعت إليهما فقلت: قد فعلت.

فقالا: فما رأيت؟ فقلت لم أرَ شيئاً:

فقالا: كذبتِ لم تفعلي، ارجعي إلى بلادك ولا تكفري، فإنك على رأس أمرك! فأربيت وأبيت،

فقالا: اذهبي إلى ذلك التنور فبولي فيه.

فذهبت إليه فبلت فيه، فرأيت فارساً متقنعاً بحديد خرج مني حتى ذهب في السماء، وغاب حتى ما أراه.

فجئتهما فقلت: قد فعلت!

فقالا: ما رأيت؟
فقلت: فارساً متقنعاً خرج مني فذهب في السماء حتى ما أراه.
فقالا صدقت، ذلك إيمانك خرج منك، اذهبي.

فقلت للمرأة والله ما أعلم شيئاً! وما قالا لك شيئاً! فقالت: بلى، لن تريدي شيئاً إلا كان! خذي هذا القمح فابذري. فبذرت، وقلت اطلعي! فأطلعت، وقلت احقلي!

فأحقلت، ثم قلت افركي! فأفركت، ثم قلت: ايسي! فأيست، ثم قلت: اطحني! فأطحنت، ثم قلت اخبزي، فأخبزت، فلما رأيت أني لا أريد شيئاً إلا كان. سُقط في يدي وندمت والله يا أم المؤمنين! والله ما فعلت شيئاً قط ولا أفعله أبداً[14].

إن لهذه الحكاية الأسطورية علاقة بقصة «هاروت وماروت»، من حيث بنيتها ومن حيث مضمونها. أما من حيث مضمونها فواضح أنها تؤكد قصة «هاروت وماروت» وأنهما يعذبان فعلاً ببابل فوق بئر وأنهما يعلمان الناس السحر وأن المرأة تعلمته منهما. وهي من جهة أخرى كأنما تقصد إلى الحث على اجتنابه لأن تعلم السحر يقترن فيها بفقدان الإيمان.

أما من حيث بنيتها فإن بين أسطورة الزهرة وهذه الأسطورة تماثل خفي. فكلتا المرأتين (الزهرة والمرأة الباحثة عن الاجتماع بزوجها بواسطة السحر) أدركت ما كانت ترمي إليه وحصلت على بغيتها. وفي كلتيهما عروج إلى السماء إلا أنه يكتسب معنىً سلبياً. فالزهرة رفعت إلى السماء فمسخت، أما الثانية فلم يكن لها ما أرادت إلا بعد أن صعد الفارس المقنع منها إلى السماء وهو رمز فقدانها إيمانها.

4 ـ لكن لقصة الزهرة وما وقع لها مع «هاروت وماروت» بعدٌ آخر نتبينه حالما نتوصل إليها من خلال الإطار الزمني الأسطوري الذي توضع فيه وهو زمان موغل في القدم زمن ما بعد الخلق مباشرة أو زمن النبي إدريس، ويعتقدون أنه قد عاش مدة من حياته وآدم ما يزال حياً. إن قراءتنا هذه وما تقتضيه من تأويل رمزي تنفتح على آفاق أخرى:

أ/ ترتبط أسطورة الزهرة بأساطير التكوين وبالذات بأسطورة خلق الإنسان. وتكرر على نحوما قصة آدم باعتبارها أنموذجاً لها وذلك من خلال مجموعة من القرائن: فهي تبدأ مثلها بحوار بين الخالق والملائكة بشأن الإنسان ولكن هذا الأنموذج أنموذج مقلوب باعتبار أن الامتحان هو امتحان ملاك لا امتحان «أبي البشر». وعلاوة على ذلك فإن التجربة تمت في الأرض (في العالم السفلي) لا في الجنة (في عالم علوي). وتشتمل كلتاهما على محظور. ويختلف مآل «هاروت وماروت» عن مآل آدم وإن كان في بعض الأساطير مآل أبناء قابيل قاتل أخيه. ففي حين تلقّى آدم من ربه كلمات فتاب عليه «لم يمكن للملاكين الصعود إلى السماء ومسهما عذاب مقيم في الدنيا وعلقا فوق بئر منكسي الرأس».

---

(14) تفسير الطبري ج 2 ص 411 - 439. والنص ذاته في عرائس المجالس للثعلبي ص 45 - 46.

ويمكن أن نعد هذه الأسطورة من أساطير الخلق والأصول لأنها تحكي كيف ظهر كوكب الزهرة وأنه في الأصل امرأة مسخت.

ب/ امتداد لكل هذا تكتسب الأسطورة من حيث دلالتها بعداً أنطولوجياً فلسفياً أخلاقياً باعتبارها تأملاً في الإنسان والـ «طبيعة الانسانية». إن فيها حساً «إنسانياً» وشفقة على بني آدم ورحمة لهم. فقد أخفق الملاكان في مجاهدة «النفس وسلطانها والشهوة وشيطانها» - على حد تعبير بديع الزمان الهمذاني - ولم يتركا محظوراً إلا أتياه وهما ما هما معرفة بالخالق وقرباً منه فما بالك بالإنسان. هذا ما يجعل إحدى الروايات - رواية ابن مسعود - تنتهي بانقلاب في موقف الملائكة من بني البشر وتأكيد على «أن الله غفور رحيم» فإذا هي تستغفر لمن في الأرض بعد أن كانت لا تستغفر إلا للتائبين من بني آدم بل وتشنّع على من سواهم.

ج/ كما تطرح هذه الأسطورة قضايا فلسفية أخرى مثل قضية المعرفة والفعل وامتلاك القوة بواسطة الكلمة. فشأن الزهرة مع هاروت وماروت شأن من وهب نفسه (قدمت الزهرة جسدها) لتتعلم الكلام الذي يتيح الفعل والقدرة. وكان عملها عملا منكراً طبعاً لأنها تشبهت بالخالق (أو بالملكين) وحاولت الخروج عن منزلتها الانسانية - مثل آدم وحواء لما أكلا من الشجرة - فكان المسخ لها جزاء وفاقاً. أما الملائكة فإن القصة تنتهي - كما في قصة آدم - بأن لا علم لها إلا ما علمها الخالق وهكذا يعود النظام إلى ملكوت الخالق.

وخلاصة القول إن أسطورة الزهرة، لئن كانت أسطورة وفدت على عرب الجزيرة من الحضارات المجاورة - ونرجح أنها وصلتهم عن طريق بلاد فارس أو الهند - ولئن احتفظت بالنواة الأساسية من الأسطورة السومرية أو البابلية أو الكنعانية[15] - باعتبارها «إنانا» أو «عشتار» أو «عناة» أو «عشتروت» رمزاً للحب - فإن الذين احتضنوها قد طوعوها بما يتلاءم ومقتضيات واقعهم فاكتسبت بذلك دلالات جديدة انضافت إلى النواة الأولى بل لم تعدم القصة من أخذها مأخذ اللغز أو الرمز فأوّلوها تأويلاً أضفى عليها دلالات رمزية قد لا يبدو أنها تمت إلى أصل القصة بصلة كما في هذين التأويلين عن الألوسي في تفسيره بعد أن نفى القول بصحة القصة مشنعاً على من حملها على معناها الظاهر. يقول: «ومن

---

(15) Dumesnil: Nouvelles Etudes Sur Les Dieux Et Les Mythes De Canaan P. 15 - 18.96 - 109 - 203

الأكابر من قال في حل هذا الرمز: إن الروح والعقل اللذين هما من عالم المجردات قد نزلا من سماء التجرد إلى أرض التعلق فعشقا البدن الذي هو كالزهرة في غاية الحسن والجمال لتوقّف كمالهما عليه. فاكتسباه بتوسط المعاصي والشرك وتحصيل اللذات الحسية الدنية.

ثم صعد إلى السماء بأن وصل بحسن تدبيرها إلى الكمال اللائق به. ثم مسخ بأن انقطع التعلق وتفرقت العناصر.

وهما بقيا معذبين بعذاب الحرمان عن الاتصال بعالم القدس متألمين بالآلام الروحانية منكوسي الحال حيث غلب التعلق على التجرد وانعكس القرب بالبعد.

وقيل المقصود من ذلك الإشارة إلى أن من كان ملكا أن اتبع الشهوة هبط عن درجة الملائكة إلى درجة البهيمة، ومن كان امرأة ذات شهوة إذا كسرت شهوتها وغلبت عليها صعدت إلى درج الملك واتصلت إلى أسمى المنازل والرواتب[16].

وسواء أنظرنا في المثال الأول أم الثاني فالغاية الفلسفية الأخلاقية منهما واضحة وهي دعوة الإنسان إلى التصعيد والتسامي ومغالبة الجسد وتغليب العقل والروح.

5 ـ سائر الكواكب السيارة: المشتري ـ المريخ ـ عطارد ـ زحل.

أما سائر الكواكب السيارة أي المشتري والمريخ وعطارد وزحل، فلم نعثر على نصوص سردية كثيرة تتعلق بها أللهم إلا ما نجده من شذرات في المعاجم اللغوية ومن نصوص دينية في بعض الكتابات الشيعية. وقد يجد المرء بعض الصعوبة في اعتبارها أساطير لأنها ذات صبغة «فلسفية» تبحث في أصل الوجود وتحاول تصوير الخلق ولكنها تستند إلى الرمزية الكوكبية الأسطورية المتوارثة لدى الشعوب القديمة. وحسبنا هذا النص عن خلق الكون والإنسان وأنه تم بتدبير من الكواكب على أتم الإحكام واصلاً ما بين عالمي الطبيعة والمجتمع مشتملاً على تصور للتاريخ يذكرنا بتلك المناسبات والمشاكلات بين الكواكب أيام الخلق وما يقترن بها من المعادن والطباع والمراتب الاجتماعية وما يستحب فيها من الأعمال في إطار من الحتمية أو الجبرية الكوكبية[17].

(16) تفسير الألوسي المسمى روح المعاني ج 1 ص 340 وما بعدها ويقول الجاحظ في: كتاب الحيوان ج 6 ص 198. وجعلوا الزهرة امرأة بغيا مسخت نجماً وكان أسمها أناهيد وتقول الهند في الكوكب المسمى عطارد شبيهاً بهذا.

(17) أنظر أعلاه: أساطير الخلق والأصول ص 182 - 183 وابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 268 ويفسر =

«فلما أراد المدبر أن يجعل الأرض مقراً لظهور ما يظهره من المواليد ـ التي هي المعدن والنبات والحيوان ـ وكانت ـ وما يليها من الجو ـ في نهاية الإفراط في البرد واليبس، فحرك الفلك فرمت الكواكب بأشعتها نحو الأرض وقد كانت صخرة صلدة لشدة بردها ويبسها. فلم تجد الأشعة فيها منفذاً لصلابتها فرجعت منعكسة فسخنت وجه الأرض وما يليها من الهواء وصيّرته معتدلاً بين الحر والبرد واليبوسة والرطوبة وسمي ذلك «كرة النسيم» وهو بالحقيقة مركز الماء الذي عنه يحدث ـ كما سنذكره فيما بعد إن شاء الله ـ وكان انعكاس الأشعة إلى حد ما سخن [من] الهواء وبقي ذلك الهواء، الذي لم تبلغه أشعة الكواكب راجعة على طبعه الأول، بارداً يابساً وهو أعلى مركز النسيم ويسمى «كرة الزمهرير».

ثم إن المدبر ـ تعالى [من أقدره] صرّف تدبير العالم إلى زحل بمادته في تحريكه للفلك، فدبر العالم ألف سنة. فامتزجت الطبائع المذكورة بعضها ببعض، وحدثت البخارات والضباب والأمطار المتواترة غير النافعة، وصارت الأرض بحراً مواجاً وتخمَّر في ذلك الألف ما يشاكل طبع زحل من الحديد والأحجار، وصارت الأرض مغمورة بالمياه. وميز كل جنس من الأشياء إلى جنسه وخمّر خمائر السودان والوزاع وأهل الشقاء والنكال أجمع.

ثم إن المشتري رافد زحل في التدبير ألف سنة ثانية فجفف بحرارته أكثر الرطوبات وميز ما يشاكل طبعه من الأشياء المحمودة عما مازجها من المذموم وخمر الخمائر التي تشاكل طبيعته الشريفة من أهل الدين والعفاف ونبت في دوره أول النبات ودب الدبيب وحدث النمل، والوزغ وبنات وردان.

ثم إن المريخ رافد زحل في التدبير ألف سنة ثالثة وهما نحسَا الفلك ـ أعني زحل والمريخ ـ فجفف المريخ بحرارته أكثر تلك الرطوبات ونشفها وفتت الجبال المنعقدة في ألف زحل وصيرها رملاً، وظهر في وقته صغار الحيوانات الشريرة كالفار والسنانير وما يشاكل ذلك من السباع والهوام وذوات السموم. وخمر خمائر القواد والجنود والشجعان ومن المعدن والنبات ما يشاكل طبعهما.

= رؤية هذه الكواكب في المنام تفسيراً أساسه بالذات هذه الرموز مضيفاً عن سهيل أنه رجل عشار من اليمن مسخ كوكباً شأنه في ذلك شأن الزهرة قارن هذا النص بأسطورة خلق سابقة ص 139 - 140 تقدم في شكل «جدولي» Paradigmatique ما تصوره هذه الأسطورة في شكل «سياقي» Syntagmatique.

ثم إن الشمس رافدت زحل في التدبير ألف سنة رابعة. فأزالت تلك الظلم والضباب من وجه الأرض وعدلت الأمطار بعض الاعتدال وخمرت خمائر الملوك والعظماء وما يجانسها من الأشياء الشريفة كالياقوت والذهب وما يجانسها من الحيوانات واعتدل الجو بعض الاعتدال.

ثم إن الزهرة رافدت زحل ألف سنة خامسة. فخمرت خمائر العرب والنساء وأهل اللهو والطرب ونبعت العيون العذبة فنزلت الأمطار معتدلة وظهر في تدبيرها الأشجار المثمرة الطيبة الروايح وظهرت الطير وانتشرت في الهواء، وتكونت الحيوانات المعتدلة النافعة وكل ذلك مقدمة لظهور الشخص البشري.

ثم إن عطارد رافد زحل في التدبير ألف سنة سادسة. فزادت الأمطار اعتدالاً والطبائع تهذيباً وخمرت خمائر الكتاب والوزراء والحسّاب وكثرت في ألفه النباتات المعتدلة والحيوانات المحللة. ثم كان في آخر تدبيره وأول تدبير القمر ظهور الشخص البشري نباتاً من الأرض كما قال الله: ﴿والله أنبتكم من الأرض نباتاً﴾[18].

6 الكواكب الثابتة

الكواكب الثابتة هي الثريا والدبران والعيرق والشعريان وسهيل والجوزاء. ولسنا ندري ما إذا كان اهتمام العرب القدامى بها أكثر من اهتمامهم بالكواكب السيارة. وإن كان ذلك كذلك فلعله أن يكون لضرورة عملية هي الاهتداء بمواقعها في متاهات الصحراء أو غير ذلك مما له صلة بالنوء وتتبع مساقط الغيث وربما لأسباب عقائدية أخرى. ومهما يكن من أمر فإنهم قد أسقطوا على العالم العلوي عالمهم الأرضي ومشاغلهم ـ شأنهم في ذلك شأن جميع الشعوب تقريباً ـ فإذا الكواكب تنتظم في السماء على نحو يعكس علاقاتهم الاجتماعية من قرابة وزواج كما يصور وجهاً من وجوه حياتهم الاقتصادية القائمة على البداوة والترحال. وقد وصلتنا شذرات من أقوالهم في الكواكب حفظتها لنا كتب اللغة وغيرها من المصنفات ذات الصلة بالأنواء.

وفعلاً فقد كانت الثريا معبودة طيء[19] ويعرفونها بأنها «كوكبان على كاهل الثور نيّران

(18) علي بن الوليد: رسالة المبدإ والمعاد، ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية ص 108 - 110.
وأنظر أيضاً، رسائل إخوان الصفاء. المجلد الثاني. الرسالة الأولى في الجسمانيات والطبيعيات ص 62 - 60 ط 1957.

(19) الألوسي: بلوغ الأرب ج2 ص 240 وجواد علي: المفصل ج 6 ص 59.

في خلالهما ثلاثة كواكب متقاربة كعنقود العنب»[20] وتسمى أيضاً النجم وبهذا المعنى فسرها المفسرون[21]. وهي رمز الثراء لأنهم ينتظرون معها النوء الكثير والخير العميم.

أما الدبران ـ ذاك النجم الذي عظّمته كنانة وقريش مع الْعُزَّى وطائفة من تميم[22] فكان على عكس الثريا. وكانوا يسمونه «عين الثور» أو تالي النجم أو حادي النجم والفنيق ـ أي الجمل الضخم ـ ويخشون نوءه لأنهم يتوقعون معه سنة مجدبة فكانوا يوجسون منه خيفة ـ ولا بد أن عبادتهم إياه كانت لذلك السبب. وكانوا يقولون عنه:

«إذا طلع الدبران، توقدت الحزّان وكرهت النيران واستعرت الونان ويبست الغدران[23].

كما بقيت لنا عن هذين الكوكبين الضدين الأسطورة التالية وتدل على أنها أسطورة تعليلية تعليمية بمعنى أنها تثبّت هذا النوع من المعرفة ضمن الإطار الثقافي الشفوي الذي لا بد أنها كانت تندرج ضمنه:

«إن الدبران خطب الثريا وأراد القمر أن يزوجه. فأبت عليه وولت. وقالت للقمر: ماذا أصنع بهذا السبروت الذي لا مال له.

فجمع الدبران قلاصه (والقلاص صغار النوق) يتموّل بها.

فهو يتبعها حيث توجهت يسوق صداقها قدامه يعنون القلاص»[24].

أما العيوق ـ ذلك الكوكب الأحمر الذي يطلع قبل الجوزاء ـ فهو الذي «عاق الدبران عن لقاء الثريا»[25].

2 ـ ومن الكواكب الأخرى التي لها علاقة بالعبادات سهيل والشعرى. أما سهيل فلا يزال من أسماء الأعلام. وتقول الأسطورة إنه «كان عشاراً على طريق اليمن ظلوماً فمسخه الله كوكباً»[26]. إن صلة سهيل بعقائد العرب ربما تتجلى من خلال تعشيره التجار ولأنه

(20) القزويني: عجائب المخلوقات 68.

(21) انظر مثلاً تفسير الزمخشري: الكشاف ج 4 ص 330. (سورة النجم الآية 1).

(22) الألوسي: بلوغ الأرب ج 2 ص 239. وجواد علي: المفصل ج 6 ص 57.

(23) انظر في هذا الشأن: القزويني عجائب المخلوقات ص 68 والسيوطي: المزهر في علوم اللغة ج 2 ص 528. والألوسي: بلوغ الأرب ج 2 ص 237.

(24) ابن منظور لسان العرب مادة دبر ومجمع الأمثال للميداني ج 2 ص 354 في مثل: انكد من تالي النجم.

(25) لسان العرب مادة عوق.

(26) لسان العرب مادة سهل. والثعلبي: عرائس المجالس: وقصة لعن سهيل لأنه كان عشاراً ولعن الزهرة لأنها فتنت هاروت وماروت. والدميري: حياة الحيوان الكبرى ص 16.

كانت توجد وظيفة دينية تتمثل في فرض العشر على التجار لفائدة الاله[27].

أما الشِّعرى ـ وهما شعريان الشعرى الشامية أو الغميصاء، وقد سميت كذلك لصغرها وقلة ضوئها، والشعرى العبور أو الشعرى اليمانية وتعتبران أختين لسهيل ـ فقد عبدها العرب القدامى لما انفردت به عن سائر الكواكب بصفتها تعبر السماء عرضاً ولم يعبرها عرضاً غيرها. ويروى أن لخم وخزاعة قد عبدتها أيضاً ـ من لهم ذلك سيّدهم وجز بن غالب بن عامر بن الحارث بن غبشان الخزاعي «أبو كبشة» وهو الذي كانت قريش تنسب إليه الرسول ـ (كما عبدتها حمير وقريش وبنو قيس عيلان[28]. وهي التي يقول فيها الشنفرى:

ويومٌ منَ الشِّعْرَىْ يذوبُ لُوابُه   أفاعِيهِ مِنْ رَمْضائِهِ تَتَمَلْمَلُ[29]

ولنا عن الشعرى وسهيل روايتان تقول الأولى: «إن الشعرى اليمانية كانت مع الشعرى الشامية ففارقتها فسميت الشعرى العبور.

فلما رأت الشعرى الشامية فراقها إياها، بكت عليها حتى غمصت عينها فسميت الشعرى الغميصاء»[30].

وتقول الرواية الثانية: «إن سهيلاً والشعرى كانا زوجين.

فانحدر سهيل فصار يمانياً فاتبعته الشعرى العبور فعبرت المجرة فسميت العبور.

وأقامت الغميصاء فبكت لفقد سهيل حتى غمصت عيناها فسميت غميصاء لأنها أخفى من الأخرى»[31].

أما عن سهيل والجوزاء ففي أخبار العرب أن سهيلاً كوكب يماني حسب الدميري هو «نجم إذا وقعت عين الجمل عليه مات لساعته»[32] وقد عبدته بعض طيء المعروفة أيضاً

---

(27) انظر ج. ريكمان (G. Ryckmans): أديان العرب قبل الإسلام ضمن مجلة تاريخ الأديان R H R p.319 .

(28) ـ لسان العرب: مادة شعر ـ ابن حبيب: المحبر ص 129 ـ القزويني: عجائب المخلوقات ص 368. وجواد علي: المفصل في تاريخ العرب: ج6 ص 58.

(29) عن محمود سليم الحوت: في طريق الميثولوجيا عند العرب ص 101.

(30) لسان العرب مادة «غمص» ومادة «شعر».

(31) عن جواد علي: المفصل ج 6 ص 58 - 59،

(32) لسان العرب مادة «سهل». الجاحظ: كتاب الحيوان ج 6 ص 155. وفي مزاعم الأعراب أن الله مسخ الضب في الأرض وسهيلاً في السماء. وفيه يقول عمرو بن أبي ربيعة:

أيها المنكح الثريا سهيلاً   عمرك الله كيف يلتقيان

بعبادة الجمل. وقد وصلتنا عنه شذرات منها: «كان سهيل عشاراً على طريق اليمن ظلوماً. فمسخه الله كوكباً».

ولنا قصة أسطورية أخرى تجمع بينه وبين الجوزاء. تقول: إن سهيلا «ركض خلف الجوزاء فركلته برجلها فطرحته حيث هو. وضربها هو بالسيف فقطع وسطها»[33]. وتوجد لا شك نتف أخرى منها «أن الجدي قتل نعشاً فبناته تدور به تريده»[34].

وخلاصة القول من هذا الفصل إن ما سبق أن رأينا بشأن الكواكب والنجوم والمعتقدات الأسطورة التي بقيت منها آثار باقية سواء في طبقات اللغة العربية أو في المعاجم وكتب اللغة عامة أو في كتب الأمثال والأنواء أو في تضاعيف الخطاب الإسلامي الذي يتناولها على نحو غير مباشر كما رأينا ذلك بشأن اقتران الشمس والقمر عندهم بالثور رمز «إيل» إله الساميين الذي يدعى في الأساطير والملاحم الكنعانية «إيل ثور» وبقرني الشيطان، كل ذلك ينفي الفكرة الشائعة لدى بعضهم والقائلة بأن لم يكن لديهم أساطير كما يؤكد وجود بقايا الأساطير الكوكبية ويبين كيف أنها تفاعلت مع النسيج الفكري المعرفي في العصور الإسلامية اللاحقة في مثل كتب التفسير وقصص الأنبياء وكتب التاريخ والأدب والعقائد وكتب العلم والفلسفة بل ومع النسيج الاجتماعي الحضاري فتعايشت الأساطير والمعتقدات الأسطورية جنباً إلى جنب والفكر الديني الإسلامي على اختلاف شيع أصحابه ونحلهم وأمدت أصحابها بمناويل أو نماذج دخلت في أدوات تفكيرهم وتركيب عالمهم الخيالي ومخيالهم الاجتماعي.

فأسطورة الزهرة وعلاقتها بقصة الملاكين «هاروت وماروت» أو أسطورة سهيل وقصته مع الجوزاء أو مع أخته الشعرى ـ أو زوجته عند بعضهم ـ أو قصة الدبران وخطبته للثريا وتوسط القمر لتزويجه إياها إن دليل على وجود أساطير ومعتقدات خرافية كوكبية. وصحيح والحق يقال إن بعض تلك الأساطير قد لا ينطبق عليها شرط من شروط الأسطورة هو نظر أصحابها إليها نظرة اعتقاد وتصديق ولكن ما يدرينا أن تلك القصص لم تكن في

= هي شامية إذا ما استهلت ... وسهيل إذا استهل يماني

النويري: نهاية الأرب ج 1 ص 65.

(33) ـ لسان العرب مادة «جوز» ـ الميداني مجمع الأمثال ج 2 ص 354.

(34) الميداني مجمع الأمثال. ج 2 ص 354.

مرحلة ما محل تصديق بها وإيمان. أفلا يمكن أن تمثل مرحلة من مراحل تطور العرب ونظرتهم إلى الكون فقدت على الأيام معناها المقدس؟

كما تدلنا مختلف هذه الأساطير والسنن التي تنتظمها ـ لا سيما وقد لاحظنا إسقاط العرب لعالمهم الاجتماعي على السماء وما للأسطورة من وظيفة فكرية منطقية بصفتها واسطة ـ Médiation لحل بعض المشاكل ـ على وجود انسجام بين مختلف الأصعدة من إجتماعي وفكري عقائدي وغيرها مما يشكل جانبي نشاط البشر قاطبة عنيت بذلك الفكر والفعل. وتحتم علينا مقولة «الكلية» في العلوم الإنسانية، وما تقتضيه من علاقة جدلية بين الجزء والكل، ألاّ نهمل الفروق وأن نبحث عن تفسير أو تأويل يستوعب جميع ذلك معاً وفي آن واحد.

وبناء على أن المعنى إنما ينشأ من الاختلاف لا من الاتفاق، فإن سُنّة الجنس مدخل من المداخل إلى أساطير الكواكب. فالزهرة رمز للأنوثة والجنس وقصة «هاروت وماروت» معها ما كانت لتكون ـ منطقاً لاواقعاً ـ لولا اقترانهما بالطبيعة والهيولى والشبق والغلمة. والقمر مذكر في العربية مؤنث في غيرها من اللغات بعكس الشمس وكانت مؤنثة عند العرب ولا تزال. أما عثتر فمذكر ومؤنث معاً: مذكر عند عرب الجنوب كالقمر ومؤنث عند عرب الشمال بما أنه الزهرة عندهم. وسائر الكواكب التي رأينا ضمن هذا الصنف من الأساطير ـ أساطير الكواكب ـ إما ذكر أو أنثى أو عنصر من زوج كوكبي. فهل للجنس رمزية ثانية تتراكب على المدلول الأول؟ وما علاقتها بخصوصيات الإطار الذي فيه تندرج؟ هنا تطرح علينا قضية «النظام» وتاريخه أي مختلف العلاقات في آنيتها Synchronie وزمانيتها Diachronie.

إن ما يلفت النظر في هذا الباب ما يبدو من تماثل بين أصعدة مختلفة من حياة العرب القدامى بالقياس إلى الاعتبارين المذكورين وهما الاعتبار الآني والاعتبار الزماني ويمكن تمثيل المادة الأسطورية الكوكبية السابقة ـ مع بعض الاجتزاء طبعاً ـ على النحو التالي(*):

(*) انظر الجدول أسفله.

المعتقد والأسطورة:

الشمس /اللات /	القمر /ودّ/ المقة /هبل؟
كاهنة:	كاهن:
طريفة	عمرو بن لحي شق وسطيح
(قصة خراب سد مارب)	الأفعى الجرهمي
	عمرو بن طفيل

النظام الاقتصادي الاجتماعي

الزراعة ـ التجارة	الرعي والتجارة
نظام الأمومة	نظام الأبوة

السلطة السياسية

بلقيس (ملكة سبأ)	السيد (عند البدو)
الزباء (ملكة تدمر)	الملك (عند الحضر)

البطل في الأساطير والمعيش

امرأة: الشموس الجديسية	الرجل: نزار بن معد
زرقاء اليمامة	كليب /عنترة/ حاتم الطائي

إن هذا الجدول يمكن أن يقرأ قراءة أفقيه أو عمودية. أما من اليمين إلى الشمال فقد نفهم منه معنى التطور التاريخي أي الانتقال من نظام اجتماعي اقتصادي عقائدي إلى آخر. ونحن نعرف منه المرحلة التي قبيل الإسلام مباشرة أكثر مما نعرف بداياته وتؤيده الكشوف الحفرية والمنقوشات وعلم الاجتماع المقارن[1]، ويفيدنا أصحابه مثلاً أن اليمن مر بطور الأمومة[2] وأن النظام الذي كان سائداً قبيل الإسلام في الجزيرة إنما هو نظام الأبوة

(1) تدعم آخر الأبحاث المتصلة بتاريخ العقائد والمستندة إلى دراسة المنقوشات مثل عمل الباحثة «جاكلين بيران» Jacqueline Pirenne: La religion des Arabes préislamiques المنشور في مجلة الباحث ـ العدد الخاص ـ سنة 1976 تكريماً لـ «Joseph Henninger» بمناسبة عيد ميلاده الثمانين ـ من ص177 إلى ص 217.

(2) انظر شلهود، Du Nouveau à Propos Du «Matriarcat» Arabe في مجلة .Arabica - Tome xxviii Fascicule 1, 1981 - P76 - 105 ومتغومري واط عن بقايا نظام الأمومة لدى سكان يثرب. في كتابه «محمد في مكة».

بل إن القبائل العربية التي هاجرت من جنوب الجزيرة إلى شمالها على ما يذكر الإخباريون إثر انهيار سد مأرب لا بد أنها تكيفت مع الواقع الاقتصادي الاجتماعي الجديد الذي وجدت نفسها فيه. . أما إذا نظرنا فيه من أعلى إلى أسفل فإننا نلمس فيه معنى الانسجام بين مختلف أوجه الواقع بصرف النظر عن التاريخ.

لكن كيف نفسر بعض الجوانب التي تبدو متعارضة بل متناقضة؟ كيف يمكن أن يكون عشتر مثلاً مذكراً (عند عرب الجنوب) ومؤنثاً (عند عرب الشمال)، وما الوجه في تذكير القمر وتأنيث الشمس والحال أنهما عند سكان بلاد الرافدين مذكران (أحدهما الإله «سين» - القمر والثاني الإله الأسطوري «شمش»)؟ ولماذا كانت اللات رمز الشمس بالطائف والبتراء وفيم اجتماع اللات والعزى ومناة مع هبل في الكعبة بمكة؟

إذا إنطلقنا مبدئياً من أنه لا سبيل إلى تفسير العناصر الأسطورية فرادى ولكن في نظام كما أنه لا سبيل إلى الفهم إلا من خلال الجدل الداخلي والخارجي الداخلي جدل المعطيات الداخلية فيما بينها ثم من خلال جدلها مع الخارج وما يتم خلال ذلك من تفاعل وتأثر وتأثير قلنا: لا بد أن العرب تأثروا بأساطير الشعوب المجاورة. فالجزيرة العربية رغم أنها كانت عالماً شبه منغلق على نفسه ولذلك سلم من اجتياح القوى الخارجية له (الفرس والبيزنطيين أعظم قوتين في العالم القديم قبيل الإسلام) واحتفظ بمميزاته الخاصة، فإنها لم تكن معزولة عن العالم. وتدل معتقداتهم الأسطورية (الشمس/ اللات والقمر /سين وعشتر/ الزهرة) على تشابه وعلى صلة لا شك فيهما بمجمع أساطير الشعوب المجاورة من بابليين وكنعانيين أن المقارنة بين الأساطير أو العناصر الأسطورية التي كانت رائجة في «المجال العربي» هي التي قد تسمح لنا بتفسير تأنيث الشمس أو بتذكير عشتر وتأنيثه في الوقت نفسه. وحسبنا أن نشير إلى أن الشمس هي «شبش» Shapash عند الكنعانيين[3] وأن الكوكب عشتر يتجلى لدى الكنعانيين أنفسهم باعتباره مظهراً لحقيقتين اثنتين في صورتين اثنتين: فهو عشتر كوكب الصباح (المذكر) بعل بيبلوص وابن الإله إيل كبير آلهة الساميين بوجه عام ثم هو أيضاً عشترت (الأنثى) كوكب المساء وأخت عشتر وبعلة بيبلوص وكانوا يرمزون اليهما بأسدين[4].

---

(3) Dumesnil: Nouvelles Etudes Sur Les Dieux Et Les Mythes LDe Canaan - PP 15 - 18, 96 - 109, 203

(4) المرجع السابق: ص 14 و 224 و 237 - 240.

ولكن ذلك لا ينبغي أن يحجب عنا الخصوصيات وهكذا فإن ما قد يبدو للناظر لأول وهلة خلطاً عجيباً واضطراباً غريباً لعله أن يكون في حقيقة الأمر تراكباً بين معطيات ترجع إلى مراحل متعاقبة من تاريخ العرب قبل الإسلام. أو تبيّن أساطير الكواكب أو الشذرات المتبقية منها اجتماعَ العنصرين المذكر والمؤنث (الشمس/ لات والقمر/ هبل= لاه؟). بل قد يكون الجمع بين آساف ونائلة أو بين هبل وبناته اللات والعزىّ ومناة ضرباً من التوحد والتعدد في آن: توحد عناصر متفرقة في واحد هو هبل وما اجتمع له من وظائف وما اقترن به من معانٍ رمزية مع غلبته بصفته ذكراً على ما سواه غلبة بوّأته تلك المنزلة في مكة وحوله سائر الأصنام المجسدة لمختلف الآلهة.

أما التعدد فهو التنوع الذي يدل على أن جميع تلك المعطيات كانت تنصهر في وحدة أسطورية عقائدية تشي بخصوصيات العرب المنتشرين في آفاق الجزيرة وتحكي مختلف ما مرّوا به من أطوار.

ونحن لا نروم الوصول إلى قول فصل بشأن تاريخ العرب العقائدي ـ ولا بد أنه كان أكثر تعقداً مما راج بعد ظهور الإسلام أو لدى بعض المستشرقين والعرب ممن سار على نهجهم ـ ولكن لعلنا لا نجانب الصواب عندما نستنتج من أساطير الكواكب ومختلف الرموز المتعلقة بها والمجسمة للمقدس أننا إزاء أطوار مختلفة متراكبة فيها عبادة الطبيعة من حجارة (اللات ـ الصخرة المربعة بالطائف وعثتر ـ حجر) ونبات (العزى ـ نخلات ثلاث) وحيوان (الغزال والثور ـ والناقة) بالإضافة إلى عبادة الإنسان (ودّ وهبل ذوي الشكل الإنساني)؟. إن من شأن هذا أن يرجح لدينا أن ديانات العرب لم تكن ديانة كوكبية تقوم على ثالوث هو الشمس والقمرة وعثتر/ الزهرة كما هو الشأن عند البابليين مثلما ذهب إلى ذلك بعضهم[5]. وبهذا تسهم أساطير الكواكب في إلقاء بعض الأضواء على هذا الجانب من تاريخ العقائد.

أساطير الكواكب وجدل العلم والمعرفة والأسطورة:

ومثلما قامت أساطير الكواكب دليلاً على وجود أساطير عند العرب القدامى ـ على

---

(5) انظر مثلاً جواد علي: المفصل ج 6 ص 51 - 52 ويعرض آراء بعض المستشرقين (هومل ونيلسن) وانظر أيضاً شوقي عبد الحكيم: أساطير وفولكلور العالم العربي ص 143 - 142. وخليل أحمد خليل: مضمون الأسطورة في الفكر العربي ص 42 - 45.

عكس ذاك الرأي الذي ينفي أصحابه عن العرب القدرة على نوع من أنواع الخيال يسمونه حسب مصطلحات علم النفس في بداية القرن بـ «الخيال الإبداعي»[6] ـ لا يسع الباحث إلا أن يلاحظ أن المواد الأسطورية قد تفاعلت أيضاً مع النسيج الفكري المعرفي بل كانت أداة معرفية ـ على مر الأزمان ـ في خضم ذاك الجدل المفضي إلى مزيد من محاولة المعرفة بالإنسان والكون المحيط به حتى تصبح تلك المعرفة أكثر شمولاً وأصدق تعبيراً عنه وعن العالم المحيط به.

إن السياق الذي حف بأسطورة الشمس والقمر مثلما استعرضناها بتفاصيلها هو نفي ابن عباس رواية كعب الأحبار عن مآل الشمس والقمر هو نفي لتصور أسطوري لمآل الشمس والقمرُ وتقديم لتصور آخر بَدَلَهُ يبدو أكثر تطابقاً ومقتضيات العقل والحكمة الإلهية سواء بالنسبة إلى تصور هيئة الكون أو حركة الشمس والقمر أو خسوف هذا وكسوف ذاك وهو الوجه العقلاني من سمات الحضارة العربية الإسلامية. وتواجهنا دوماً تلك الحقيقة ألا وعي أن لا أساطير إلا أساطير الآخرين.

علاوة على ذلك، فإن «أسطورة الشمس والقمر» إذ تقدم لنا تفسيراً للبدايات والمآل فإنما هي تقدم لنا أيضاً صورة عن المعرفة محدودة بزمانها ـ أي بشروطها التاريخية ـ وهي الصورة التي يتم تجاوزها باستمرار مع تقدم آفاق العلم والمعرفة الموضوعية ومن الأمثلة الدالة على ذلك مختلف المواقف التي وقفها بعضهم من النصوص الأسطورية التي استعرضنا. فهذا على سبيل المثال ابن الأثير يضيق ذرعاً برواية ابن عباس وقد نقلها عنه الطبري «لمنافاتها العقول»[7]. أما ابن كثير، فإنه مع اطلاعه على مختلف روايات الطبري لقصة «هاروت وماروت» يسكت عن الرواية التي تصور الزهرة امرأة هبطت من السماء ومعنى ذلك أنه ينكرها[8] وكذا يفعل القزويني مع نفس القصة لأنه لا يتعرض فيها إلى ذكر الزهرة أصلاً[9]. بل هو يتجاوز التصور الأسطوري الذي رأينا للشمس والقمر. فخسوف القمر إنما «سببه توسط الأرض بينه وبين الشمس»[10] ومثله كسوف الشمس لا سقوط في بحر السماء أو نحوه. فإذا الأسطوري ينحسر شيئاً فشيئاً ويخلي مكانه للمعرفة العلمية.

(6) انظر أعلاه رأي أحمد أمين وعبد المعيد خان (الفصل الرابع الأسطورة في الدراسات العربية ص 16).

(7) انظر ابن الأثير: الكامل في التاريخ المجلد الأول بيروت 1385 - 1965. ص21،

(8) انظر تفسير ابن كثير لسورة البقرة الآية 102.

(9) انظر: القزويني: عجائب المخلوقات ص97 - 98.

(10) القزويني: عجائب المخلوقات ص 49.

ويحل «الدنيوي» أو اللامقدس محل المقدس وإذا نحن ندرك مرة أخرى أننا إزاء وجهين من وجوه النظر يلتقيان عند القول بتأثير الشمس والقمر مثلاً في مختلف مظاهر الكون. «وذلك أن الشهور به (= القمر) تكون وعلى حسب حركته يجري أمرها وأفعاله ترى أعظم وأبين في حيوان البحر خاصة وهو ينمي النبات ويعظّم الثمار ويسمن الحيوان ويلزم النساء الطمث أزماناً محدودة»[11] وهنا يلتقي الرمز بالحقيقة فيقترن القمر بمناطق مختلفة من الواقع ويربط بينها ربطاً محكماً.

إن هذه الرمزية لا تقتصر على الشمس والقمر مثلما رأينا آنفاً بل هي تشمل سائر الكواكب السبعة وأنت واجد مطابقات وموافقات بين الكواكب والطبائع وأيام الأسبوع وما يستحب فيها من الأعمال وما يوافق ذلك في عالم العناصر والتكوين وفي المجتمع. فلقد «ذهب كثير من الفلكيين وأصحاب النجوم أن المهيء للعشق من النجوم زحل وعطارد والزهرة وأن زحل المهيء للطمع والغم والهيمان والأحزان والجنون والوسواس وعطارد المهيء لقول الشعر والرسائل والكلام المسهل لما استصعب من العشق المستفتح لما استغلق منه والزهرة هي المهيئة للحب والرقة والرطوبة والتأنيث والزيادة في الشبق والغلمة»[12] وما هذه الأفعال التي تُعزَى إلى الكواكب سوى آثار من أساطير الكواكب. كذلك شأن أيام الأسبوع وقد رسموا لكل كوكب يوماً:

فللشمس الأحد وتستحب فيه بداية الأعمال بناء على أن الباري بدأ فيه خلق الكون. ولما كانت الشمس أنور ما في السماء من نظرائها من الكواكب كان من رموزها الحيوانية الأسد وطبعه الحرارة ورمزها في المجتمع مذكر أو مؤنث فقد يكون في الحلم الـ «الملك الأعظم» أو الأم أو الأب كما قد يكون المرأة في الشعر «والشعراء يشبهون جمال العذارى بالشمس في الحسن والجمال»[13].

أما القمر فيومه الإثنين ويستحب فيه السفر لسرعته ويتصورونه في السماء الأولى أما نظيره في المجتمع فهو الوزير أو ولي العهد[14].

أما المريخ فيومه الثلاثاء وطبعه عندهم الحرارة ولذلك يوافقه من الألوان الأحمر ولمّا

---

(11) مروج الذهب ط بلا ج 2 ص 354 - 355.
(12) المسعودي: مروج الذهب - ج 2 ص 243.
(13) ابن سيرين تفسير الأحلام الكبير، ص 259 والمقدسي: البدء والتاريخ ج 2 ص 13 - 14.
(14) القزويني: عجائب المخلوقات ص 54.

كان في بعض الأساطير العالمية إله الحرب (Mars) كان رمزه في المجتمع «الشرطي المعذب» أو من يحمل السلاح أو صاحب حرب الملك[15].

ولعطارد الأربعاء واللون الأصفر وطبعه ممازج ويستحب فيه تناول الدواء (ربما لمعنى المزج) أما رمزه في المجتمع فهو الكاتب.

إن أساطير الكواكب، فضلاً عن كونها أداة فكرية ـ تمثل طوراً من أطوار المعرفة[16] وتدخل ضمن جدل آخر هو جدل المعرفة والفعل ومنه السحر، وهو وجه من وجوه الخلق الأسطوري أي التأثير في الواقع بواسطة الكلمة كما رأينا في قصة الزهرة مع الملكين.

---

(15) المقدسي: المرجع السابق ص 13 - 14.

(16) مثلما يمكن أن نعتبر أسجاع العرب عن الأنواء ضمن التقاليد الثقافية الشفوية التي كانت سجل معارف العرب ـ انظر المخصص لابن سيده الجزء الثاني السفر التاسع: كتاب الأنواء. وأورد السيوطي في كتابه المزهر ج 2 ص 528 وما بعدها ـ أسجاع العرب في الأنواء عن كتاب الأنواء لابن قتيبة. وراجع مقال «شارل بلا» حول الموضوع نفسه في مجلة Arabica العدد الثاني سنة 1955 ـ من ص 17 إلى ص 41.



الفصل الرابع:

أساطير المظاهر الطبيعية



مقدمــة :

إن انتقـالنا من أسـاطير الكـواكب إلى أساطيـر مظاهـر الطبيعـة لهو انتقـال من «العالم العلوي» إلى «العـالم السفلي» رغم أن ذلـك لا يعني بـالضـرورة قـطيعـة أو انفصـالاً بين المستويين لا سيما بالنسبة إلى الشعوب القديمـة، وهي شعوب يتجلى المقـدس(*) لديهـا في مظاهر عديدة من الكون من تربـة وحجارة وجبـال ومياه وآبـار ونبات وأشجـار وحيوان على اختلافه من طائر في الجو وسابح في البحر، ومن دواب وأنعام وحشرات وهـوام منها مـا يسعى أو يزحف أو يـدب على وجـه الأرض دبيباً. ويقتضي منـا بحثنـا عن الجـوانب الأسـطورية من هـذه المواد المتـنوعة ضبط مـظانّها ومختلف السيـاقات والخـطابات التي وردت فيها ومختلف الدلالات المباشرة أو الدلالات المصاحبة الخاصـة بكل عنصـر منها من حيوان أو نبات أو جماد والدلالة الرمـزية النـاشئة عن ورودهـا في خطاب مـا وأن نبدأ فنصنفها ونبوبها.

(*) Emile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse P. 50 - 52 3° éd Paris 1935.
انظر تعريف المقدس عند يوسف شلهود (Chelhod) في مجلة تاريخ الديانات.
R.H.R. CXVIII n1, Juillet - Septembre 1955 p 71 - 75.
والدراسة منشورة أيضاً في كتابه: Les Structures du sacré chez les Arabes p.35 sq.
وريكمان G.Ryckmans: Les Religions arabes préislamiques P.12 - 13
Roger Caillois: L'homme et le sacré. introduction p 11 -18
انظر الأب لامنس ومحمد عبد السلام:
ammens. Le Culte des Bétyles et les processions religieuses le Thème de la mort dans la poésie arabe 1977. P.40-42

إلا أن كل ترتيب وتصنيف لعناصر الطبيعة ـ كما هو معلوم ـ يخضع لمنطق خاص ورؤية خاصة لأنه يستند دوماً إلى نظام معرفي بعينه تنتظم فيه المعارف على نحو ما. كما أنه رهين المستوى المعرفي الذي يتم بلوغه في مرحلة تاريخية معينة بحيث أن بعض الأساطير تندثر ما إن يتم الانتقال من المعرفة الأسطورية أو التفسير الأسطوري إلى التفسير العلمي مثلما رأينا ذلك مع بعض أساطير الكواكب وإنكار المسلمين المتأخرين مثل المقدسي وابن الأثير والقزويني لما فيها من أمور «منافية للعقول» كما في أسطورة الزهرة وقصتها مع الملكين «هاروت وماروت».

ولكي لا نُسقط على عالم العرب القدامى نظرتنا فنحن ننطلق من مقولاتهم وطريقتهم في التصنيف ونبوّب الأساطير المتعلقة بمظاهر الطبيعة طبقاً لتصوراتهم للعالم الطبيعي وتقسيمهم إياه إلى حيّ وجامد أو إلى نام وغير نام حسب عبارة الجاحظ أو إلى «عالم العناصر» و «عالم التكوين» حسب ابن خلدون رغم أن الحدود التي ضبطها العلماء القدامى بين النامي والجامد أو بين مختلف عوالم الطبيعة من حيوان ونبات وجماد لم تعد ثابتة على ضوء بعض النظريات العلمية الحديثة.

1.3ـ الأساطير ذات الصلة بالتربة والحجارة والجبال:

1.1.3 ـ الحجارة والجبال والمقدس:

«لو أن الفتى حجر».

(تميم بن مقبل)

تتسم الحجارة ـ سواء أكانت صخرة صلداً أو نصباً منصوباً أو صنماً أو بيتاً أو ما أشبهه من الهياكل ـ بالشدة والصلابة وتحمل في ذاتها معنى الديمومة إذا ما قسناها بحياة الإنسان العابرة، ويتضاءل الإنسان أمام الجبال بطلعتها المهيبة وعظمتها وجلالها وارتفاعها في عنان السماء فلا يكاد يكون بالقياس إليها شيئاً مذكوراً سواء من حيث جرمه أو من حيث مروره العابر. ولا يتعارض تفسير مؤرخي الأديان لظاهرة عبادة الحجارة والجبال وما إليها مع ما ذكرنا بل يدعمه ويؤكده. فلقد قدسها البشر لا لذاتها أي باعتبار شخصها الماثل للعيان وإنما أيضاً باعتبارها رمزاً، باستحضار ما كان لها من طاقة رمزية أي بصفتها

مركزاً أو بؤرة تتجمع فيها طاقة روحية ولذلك تراهم اتخذوها ـ على حد قول «ميرسيا إلياد» ـ أداة توسلوا بها لتحقيق غاية معينة هي حماية أنفسهم وأمواتهم[1].

إن أبرز ما في هذا التعليل هو أن الحجارة والجبال وما يمكن أن يحل محلها ويكون لها نظيراً من حيث الوظيفة، مثل الهياكل المشيدة، قد كانت أشياء منظورة يتجسد فيها اللّامنظور والمحتجب كما أنها وسيط بين الإنسان و«المقدس» أي بين العالم العلوي ـ وكل علوي مقدس والعالم السفلي سواء كانت مكاناً يجري فيه الفعل الرامي إلى ربط الصلة بالمقدس ـ كما في أسطورة نزول آدم على جبل نوذ أو جبل سرنديب بالصين ـ[2] أو في استواء سفينة نوح على «الجودي»[3] أو في صعود عبد المطلب إلى «رأس أبي قبيس» بمكة للاستسقاء أو صعوده إلى جبل حراء للدعاء لما أراد أبرهة الحبشي هدم الكعبة[4] أو يتجلى عنده الرِّب كما تجلى لموسى في طور سيناء وجبريل لمحمد بجبل حراء عند نزول القرآن، أو يتجسّد من خلال الأنصاب والأوثان مثلما هو شأن بعض آلهة العرب، أو ينقلب الانسان نفسه حجراً كما في بعض الأساطير الأخرى فإذا هو يشترك والآلهة في الخلود يقدمون إليه القرابين ويحترمون الطقوس والشعائر اللائقة بمقامه كما كان يتم ذلك مع أساف ونائلة مثلاً ومع سائر الأصنام والأوثان في موسم الحج قبل الإسلام. بل إن

---

(1) ميرسيا إلياد. traité d'histoire des religions. 188 et 358. Le sacré et le profane. Gallimard 1965. P16 et 86.

(2) انظر تاريخ الطبري ـ ج 1 ص 52 - 60 وفي كتاب التيجان لوهب بن منبه ص 9 «نزل آدم بجبل لبنان وقال قوم علي الجودي وحواء على جبل الطور».
القزويني: عجائب المخلوقات ص 210 - 211 وانظر الدياربكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ص 47 وفيه أن آدم نزل بدهناء من أرض الهند.

(3) انظر الأزرقي: أخبار مكة ج ص 43.

(4) انظر القصة في طبقات ابن سعد ج 1 ص 89 - 90. وانظر قصة أبرهة وقدومه لهدم الكعبة وما فعله عبد المطلب بعد استرداده إبله: «فلما قبضها قلّدها النعال وأشعرها وجعلها هدياً وبثها في الحرم لكي يصاب منها شيء فيغضب رب الحرم وأوفى عبد المطلب على حراء ومعه عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم ومطعم بن عدي وأبو مسعود الثقفي فقال:

لا هُمَّ إنّ المرء يمنع رحله فامنع حلالك
لا يغلبن صليبهم ومحالهم غدوا محالك
إن كنت تاركهم وقبلتنا فأمر ما بدا لك

وفي أخبار مكة ج 1 ص 43. والجبل في الحلم السلم: انظر حلم ذي القرنين في كتاب وهب بن منبه التيجان في ملوك حمير ص 82. وعند الكيسانية أن محمد بن عبدالله بن الحسن (المشهور بابن الحنفية) لم يقتل وأنه في جبل من جبال حاجر. انظر البغدادي: الفرق بين الفرق ص ـــ232

الحجارة تصبح في بعض الأساطير جزءاً من المقدس وكذا الجبل فيدخلان في تركيب المادة التي منها يُشيّد البيت فيغدو الهيكل المشيد صنواً للحجارة والجبال حساً ومعنى.

2.1.3. ـ الحجارة والجبال في أساطير الخلق والتكوين وأساطير صورة الكون:

كانت العرب تقول: «كان ذلك إذ كان كل شيء ينطق وكان ذلك والحجارة رطبة». إشارة منهم إلى زمن أسطوري يسمونه زمن الفطحل كانت فيه الصخور رطبة لينة وكل شيء يعرف وينطق زمن لم يكن على الأشجار والنخل من شوك وهو إذن زمن فردوسي[5]. لقد تحجر هذا التعبير حتى صرنا نجده في كتب اللغة وكتب الأمثال، ولكن أليس ذلك هو المسار عينه الذي تسلكه الأساطير والمآل الذي يؤول إليه الشعر أيضاً بفقدان رموز كليهما ومعانيها الأولى ـ إن صح الحديث عن وجود أول ـ في الخطابين الشعري والأسطوري واستحالتها (أي الرموز) إلى مجرد دلائل لغوية أو علامات تدرج في القواميس وقد جف معينها ونسغها.

إن الحجارة الكريمة على اختلاف أنواعها وألوانها معدن السماوات في تصورات هيئة الكون الأسطورية. وبعضها عندهم قد نزل من السماء في صورة ياقوتة حمراء أو ما سواها، ولقد كان الحجر الأسود لدى العرب الجاهليين مقدساً وظل كذلك مع ظهور الإسلام لا سيما من خلال إحدى شعائر الحج المسماة باستلام الركن (لأنه في ركن الكعبة).. ويجد الباحث في المصادر الإسلامية أخباراً ذات سمات أسطورية عن أصل هذا الحجر ولونه ومآله.

فهو حجر نزل من السماء مع آدم في بعض الروايات: فعن ابن عباس أنه قال: «نزل آدم عليه السلام من الجنة ومعه الحجر الأسود متأبطه وهو ياقوتة من يواقيت الجنة»[6]. أما

---

(5) انظر كتاب الحيوان ط هارون ج 4 ص 196 ويستشهد بشعر لأمية بن أبي الصلت منه:

«وإذ هم لا لبوسَ لهمْ تقيهُمْ ... وإذا صُمُّ السِّلامُ لهم رطابُ

بآيةِ قامَ ينطقُ كلُّ شيءٍ ... وخانَ أمانةَ الديكِ الغرابُ»

ويعلق الجاحظ على ذلك بقوله «وهذا من خرافات الجاهلية» الحيوان ج 4 ص 197. وج 5 ص 202. وانظر بخصوص زمن الفطحل الثعالبي: ثمار القلوب ص 642 - 644.

الى ص ٢٥٥

(6) الأزرقي: أخبار مكة ج 1 ص 329 وفي رواية أخرى أنه نزل به ملك من السماء انظر المصدر نفسه ص 322 و 327 وتاريخ الطبري ج 1 ص 65.

لونه فكان أشد بياضاً من اللبن ومن الفضة فسودته خطايا بني آدم ولولا ما تمسح به من الأرجاس في الجاهلية ومن النساء الطوامث ما مسه ذو عاهة إلا شفي[7] وهو يمين الله في الأرض يصافح بها عباده»[8]. ويتكلم الحجر الأسود يوم يبعث إذ «له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به يشهد لمن استلمه بحق»[9] وفي خبر آخر يذهبون إلى «تشبيه» الحجر قائلين بأنه كان ملكاً مسخ:

«إن الحجر الأسود كان من الابتداء ملكاً صالحاً. ولما خلق الله آدم زينه وأسكنه الجنة. وأباح له الجنة كلها إلا الشجرة التي نهاه الله عنها. وشرط معه وأشهد على ذلك ملكاً. وذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ ـ(سورة طه الآية 115).

ثم جعل ذلك الملك موكلاً على آدم حتى لا ينسى عهد ربه. وكلما خطر بباله أن يأكل منها نهاه الملك. فلما قدّر الله أن يأكل منها غاب عنه الملك. فأكل منها فطارت عنه الحلل وأخرج من الجنة.

فلما رجع الملك وجده قد نقض عهد ربه فقال له: أنت هتكت ستر آدم. دم. وعزتي وجلالي لأجعلنك حجراً. ألا ترى أنه جاء في الحديث أن الحجر الأسود يأتي يوم القيامة وله يد ولسان وأذن وعين لأنه كان في الابتداء ملكاً»[10]. وفي خبر آخر عن الإمام جعفر الصادق أن الحجر الأسود قد ألقِم الكتابَ الذي كتب فيه القلم عند بدء الخلق «الميثاق»: (أي إقرار بني آدم بالربوبية) وما هو كائن إلى يوم القيامة[11]. وفي خبر آخر أن الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة «أنزلا فوضعا على الصفا فأضاء نورهما لأهل الأرض ما بين المشرق والمغرب كما يضيء المصابيح في الليل المظلم يؤمن من الروعة، يُستأنَس بهما لأن جبريل قد خبأ فيه أو لديه الحجر الأسود صيانة له من الغرق في عهد نوح عندما عمّ الطوفان الأرض»[13].

(7) المصدر السابق ص 323.
(8) عن ابن عباس المصدر السابق ص 323.
(9) المصدر السابق ص 323.
(10) الديار بكري: تاريخ الخميس ص 9.
(11) الديار بكري: تاريخ الخميس في أحوال انفس نفيس ج 1 ص88.
(12) الأزرقي: أخبار مكة ج 1 ص 65 وتاريخ الخميس ص 89.
(13) الأزرقي: المصدر السابق ج 1 ص 65. الثعلبي: عرائس المجالس ص 50. والدياربكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ج1 ص 89.

ولنا أسطورة أخرى عن ابن سلّام يرجع بهـا إلى عهد إبـراهيم يقول: «كـانت الحجارة على مـا هي عليه اليـوم إلا أن الله سبحانـه وتعالى أراد أن يجعـل المقام آيـة، فلمـا أمـر إبراهيم عليه السلام أن يؤذن في الناس بالحج قـام على المقام فـارتفع المقـام حتى صار أطـول الجبال وأشـرف على ما تحتـه»[14]. وأما قصـة الحـطيم[15] فتصـور الحجـارة فـاعلة وتدخلها في عداد الكائنات العاقلة بل تجعلها يـداً تعاقب الآثم على مـا جنت يداه فممـا يروى «أن أناساً كانوا في الجاهلية عند البيت على قسـامة وكـانوا حلفـوا على باطـل، ثم خرجوا حتى إذا كانوا ببعض الطريق نزلوا تحت صخرة فبينا هم قايلون إذ أقبلت الصخـرة عليهم فخـرجوا من تحتهـا يشتدون فـانفلقت بخمسين فلقة فـأدركت كل رجـل منها فلقـة فقتلته وكانوا من بني عامر بن لؤي»[16].

والجبـال في بعض المقاطـع من أساطيـر الخلق هي العنصر الـذي بواسـطته استقـرت الأرض بعدما كـانت تميد كـالسفينة في اليمّ. ففي إحـدى الروايـات المحمولـة على ابن عباس أن الباري بعد أن خلق القلم «خلق النون فـدحا الأرض عليهـا فارتفـع بخار المـاء ففتق منه السـماوات فاضطربت النـون فمارت الأرض فـأثبتت بالجبـال وأن الجبال لتفخـر على الأرض إلى يوم القيامة»[17].

وفي أسـاطير «صـورة الكـون» أنهم كـانـوا يتـوهمـون الأرض على ظهـر «نـون» ـ أي الحوت ـ وأن «الحوت في الماء والماء على ظهر صفاة والصفاة على متن الريـح» وأنه قـد «تزلزلت الأرض فأمر (الباري) الأمواج فـأرسلت عليها جبـالاً جامـدة فاستقـرت وثبتت»[18] وقـد يكون مصـدر هذه الصـورة أن «نون» في الميثـولوجيـا المصريـة القديمـة هـو البحـر

---

(14) الأزرقي: المصدر السابق ج 2 ص30 .

(15) هو بناء مستدير على شكل نصف دائرة أحد طرفيه محاذ للركن الشامي من الكعبة والآخر محاذ للركن الغربي وما بين جدار الكعبة الشمالي وبين الحطيم المكان المعروف بالحجر. الأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص 24 الهامش رقم 1.

(16) الأزرقي: أخبار مكة: ج 1 ص 62 - 63 وفيه أن إبراهيم قال لإسماعيل: «ائتني بحجر ليكون علماً للناس يبتدئون منه الطواف». وكان الركن مقدساً عند شعوب الشرق القديم حسب «دي مومبين» G. Demombyne: Le pélérinage à la Mecque P49.

(17) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 146.

(18) انظر أخبار الزمان المنسوب إلى المسعودي: ص 26.
وانظر أعلاه الصخرة الخضراء التي غلظها كغلظ سبع سماوات وسبع أرضين التي استقرت عليها قوائم الثور الأسطوري الحامل للملك الحامل للأرض (الثعلبي: عرائس المجالس ص 4) وفي نهاية الأرب للنويري ج 1 =

الأسطوري أو المحيط البدئي الذي منه كانت الخليقة، نظير «أوقيانوس» لدى اليونان.

3.1.3 ـ جبل قاف الكوني:

إن مصدر أسطورة جبل قاف ما رواه المفسرون في تفسير الآية الكريمة ﴿قٓ والْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ (سورة ق ـ الآية رقم 1)، أو في تفسير الآية ﴿والبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾ (سورة لقمان الآية رقم 27) يخرجونها من سياقها المجازي. وجبل قاف هذا جبل أسطوري. فهو أبو الجبال كلها وعروقها جميعاً متصلة به ولذلك فهو من المعظم في تصورهم بحيث أنه محيط بالدنيا[19].

فعن علي بن أبي طالب أنه قال: «أول ما خلق الله الأرض عجّت وقالت يا رب تجعل عليّ بني آدم يعملون عليّ الخطايا ويلقون عليّ الخبائث فاضطربت فأرساها الله تعالى بالجبال فأقرها، وخلق الله تعالى جبلا عظيماً من زبرجدة خضراء خضرة السماء منه يقال له جبل قاف فأحاط بها كلها وهو الذي أقسم الله به...»[20].

وعن الواقدي صاحب المغازي «إن جبل قاف أبو الجبال كلها وقد جعل الله تعالى لكل جبل من جبال الدنيا عروقا متصلة به»[21]. وإذن فهو ليس جبلاً كسائر الجبال وإنما هو أصل ومبدأ لجبال الدنيا قاطبة. بل إنه بسبب صفاته تلك يصبح بحجم الكون ويكون له من القدرة ما يتيح له أن يخسف بالأرض ويحدث فيها الزلازل على نحو ما رأينا آنفاً مع الثور الأسطوري الذي تستند إليه الأرض في جملة ما تستند. ففي بعض الأخبار «إن الله وكّل بجبل قاف ملكاً عظيم الخلقة يقال له قاف. فإذا أراد الله تعالى زلزلة في الأرض

= ص 219 وقال محمد بن السائب الكلبي: إن الله عز وجل لما خلق الأرض ومادت بأهلها فضربها بجبل السراة فاطمأنت. ويعلق النويري على ذلك بأنه أعظم جبال العرب وأكثرها خيراً ويسمى الحجاز وهو الذي حجز بين تهامة ونجد. فتهامة من جهته الغربية مما يلي البحر ونجد من جهته الشرقية وهو آخذ من قعر عدن إلى أطراف الشام ويسمى هناك جبل لبنان. (المصدر السابق ص 219).

(19) مصدر هذه الأسطورة ـ ابن عباس؟ انظر مقال أندري ميكال في دائرة المعارف الإسلامية ط 2 ص 418 مع مراجع إضافية حول جبل قاف. قارن ذلك بجبل Meru في التقاليد البوذية. عن جلبار دوران: بنى المخيال الأنثروبولوجية (الفرنسية) ص 157.

(20) الثعلبي: عرائس المجالس ص 5 وانظر: المقدسي: البدء والتاريخ ج 2 ص 46.

(21) ابن إياس الحنفي: بدائع الزهور في وقائع الدهور ص 22. أما عن ارتفاعه فقد قال قوم إن السماء مطبقة عليه والشمس تغرب فيه وهو الحجاب الساتر لها. «حتى توارت بالحجاب» وقال قوم إن منه إلى السماء مقدار ميل وأن الذي يرى من خضرة السماء مكتسب من لونه». النويري: نهاية الأرب ج 1 ص 219.

أو خسف ناحية، أمر ذلك الملك الموكل بجبل قاف أن يحرك عرقاً من عروقه فإذا حركه تزلزلت تلك الأرض أو خسف بها[22]. بل إن الجبل المذكور يتجاوز في بعض الروايات ذلك القدر ويغدو أجبلاً سبعة تضاهي في عددها عدد السماوات السبع والأرضين السبع. فعن أبي عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي حديث منسوب إلى ابن عباس يقول فيه:

«خلق الله من وراء هذه الأرض بحراً محيطاً بها ثم خلق من وراء ذلك البحر جبلاً يقال له قاف سماءُ الدنيا مرفوعة عليه. ثم خلق الله تعالى من وراء ذلك الجبل أرضاً مثل تلك الأرض سبع مرات. ثم خلق الله من وراء ذلك بحراً محيطاً بها ثم خلق من وراء ذلك جبلاً يقال له قاف، السماءُ الثانية مرفوعة عليه حتى عدَّ سبع أرضين وسبعة أبحر وسبعة أجبل وسبع سماوات. قال وذلك قوله تعالى: ﴿والبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾[23]».

وقد استغل القصَّاص المسلمون في المساجد وفي كتب «قصص الأنبياء» صفة هذا الجبل العظيم وجمعوا بينه وبين بطل عظيم آخر هو «ذو القرنين» في حوار بين الجبل والإنسان قال وهب بن منبه:

«إن ذا القرنين أتى على جبل قاف. فرأى حوله جبالاً صغاراً.

فقال له: من أنت؟

قال: أنا قاف.

قال: فأخبرني ما هذه الجبال التي حولك؟

فقال: هي عروقي. فإذا أراد الله أن يزلزل أرضاً أمرني فحركت عرقاً من عروقي فتزلزل الأرض المتصلة به.

فقال: يا قاف أخبرني بشيء من عظمة الله تعالى!

فقال: إن شأن ربنا لعظيم تقصر عنه الصفات وتنقضي دونه الأوهام.

قال: فأخبرني بأدنى ما يوصف منها!

(22) يعلق المقدسي على قصة جبل قاف قائلاً: «وأما ما روي من القصص أن لكل أرض عرقاً متصلاً بجبل قاف والملك موكل به فإذا أراد الله أن يخسف بقوم أمر إليه أن حرك هذا العرق فإن صح ـ وما أراه يصح إلا من جهة أهل الكتاب وليسوا بأمناء على ما في أيديهم ـ فهو تشبيه وتقريب من أفهام الخلق». البدء والتاريخ ج 2 ص 37.

(23) تفسير ابن كثير ج 6 ص 395 - 396. ولمزيد من التفصيل انظر مقال آندري ميكال حول جبل قاف في دائرة المعارف الإسلامية ط 2 ج 4 ص 418.

قال: إن ورائي أرضاً لمسيرة خمسمائة عام من جبال الثلج يحطم بعضها بعضاً. ومن وراء ذلك جبال من البرد مثلها لولا ذلك الثلج والبرد لاحترقت الدنيا من حر جهنم.

قال: زدني.

فقال: إن جبريل عليه السلام واقف بين يدي الله ترعد فرائصه فيخلق الله من كل رعدة مائة ألف ملك وهم صفوف بين يدي الله تعالى منكسو رؤوسهم لا يؤذن لهم في الكلام إلى يوم القيامة، فإذا أذن الله تعالى لهم في الكلام قالوا لا إله إلا الله وهو قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ سورة النبأ - الآية 38 يعني لا إله إلا الله»[24]. ويتضح للقارىء أن هذه الحكاية الأسطورية في قالب تعليمي واضح يعتمد التمثيل وسوق المعلومات بطريقة غير مباشرة وأن الغاية الوعظية تتجلى بالخصوص من خلال القسم الثاني من الخبر حيث يتقمص الجبل صورة شيخ وقور.

4.1.3 - جبل سرنديب أو نوذ ونزول آدم عليه:

هو عندهم الجبل الذي أهبط عليه آدم وإذن فهو همزة وصل بين السماء والأرض في زمن موغل في القدم هو بداية الخليقة أيام كانت الحجارة رطبة لأن عليه آثار أقدام آدم أبي البشر، ولكنه جبل لا يخلو من سمات أسطورية أخرى إذ فيه تنشأ النار (البرق) وينزل المطر كل يوم وليلة. وهو مصدر لبعض الأحجار الكريمة مثل الياقوت الأحمر وهو عندهم أشرف الجواهر[25] والماس والطيب. وإذن تقترن قصة هذا الجبل بأسطورة أخرى عن أصل الطيب وأنه نزل مع آدم.

ويقول القزويني في ذلك «هو الجبل الذي أهبط عليه آدم عليه السلام وهو بأعلى الصين في بحر الهند ذاهب في السماء يراه البحريون من مسافة أيام، وفيه أثر قدم آدم عليه السلام مغموسة في الحجر وأنه يرى على هذا الجبل كل ليلة هيئة البرق من غير سحاب ولا بد له في كل يوم من مطر يغسل موضع قدم آدم عليه السلام ويقال إن

---

(24) الثعلبي: عرائس المجالس: ص 5.

(25) انظر علي أبو الوليد: الذخيرة في الحقيقة - ص 61: «كما لكل جنس من الأجناس نهاية وفي كل شيء من الخلقة غاية كالياقوت الأحمر من الأحجار والنخيل من نهاية الأشجار والفرس من الحيوان».

الياقوت الأحمر يوجد على هذا الجبل تحدره السيول والأمطار على الحضيض ويوجد به الماس أيضاً وبه يوجد العود»[26].

وفي رواية أن آدم مات بالهند على جبل اسمه «نوذ» ضمن خبر عن بناء الكعبة «حتى قدم مكة فكان كل مكان نزل به عمراناً وكان كل مكان تعداه مفاوز وقفاراً، فبنى البيت من خمسة أجبل: من طور سيناء وطور زيتون ولبنان والجودي وبنى قواعده من حراء. فلما فرغ من بنائه خرج به الملك إلى عرفات فأراه المناسك كلها التي يفعلها الناس اليوم، ثم قدم به مكة فطاف بالبيت أسبوعاً ثم رجع إلى أرض الهند فمات على نوذ» - وهكذا نصادف الجبل في بداية الخلق ونهايته.

5.1.3 - جبل أبي قبيس «أبو الجبال» ومحور الكون:

خلافاً لجبل قاف الأسطوري الذي لا حقيقة له، فإن جبل أبي قبيس هو الجبل المطل على مكة. ويتنزل في بعض الروايات المتأخرة منزلة «جبل كوني» Montagne cosmique آخر. وقد ذكره النويري معلقاً على رواية عن ابن عباس بشأن خلق الكون تختلف عن غيرها من الروايات في أنها تجعل البيت الحرام محوراً للكون وجبل أبي قبيس - لا جبل السراة كما في رواية محمد ابن السايب الكلبي - «أول جبل وضع» لما مادت الأرض عند بدء الخلق:

«كان العرش على الماء قبل أن يخلق الله السماوات والأرض.
فبعث الله ريحاً فعصفت الماء فأبرز عن حشفة في موضع البيت.
فدحا الأرض من تحتها.
فمادت. فأوتدها بالجبال».
ويضيف النويري: «فكان أول جبل وضع جبل أبي قبيس»[27].

ولنا وحدات أسطورية Mythèmes يمكن أن نعتبرها محاولة لتفسير كنيته «أبو قبيس» وأصلها، منها: - «أن آدم كنّاه بذلك حين اقتبس منه النار التي بين يدي الناس. وذلك بناءً على أن آدم في الأسطورة قد نزل فيما نزل من الأماكن جبل أبي قبيس، فأنزل الله إليه مرختين من السماء فحك إحداهما بالأخرى فأورثا ناراً. فلهذا سمي الجبل بأبي

(26) القزويني: عجائب المخلوقات ص 210 - 211 وفي طبقات ابن سعد ج 1 ص 38 أن الجبل هو نوذ.
(27) النويري: نهاية الأرب ج 1 ص 219.

قبيس»[28]. ومنها أنه سمي باسم رجل من جرهم أو من مذحج كان يتعبد فيه اسمه أبو قبيس[29].

ـ ويفسر وهب بن منبه أصل كنية الجبل مستعرضاً قصة مفادها أنه هرب إلى ذلك الجبل رجل اسمه قبيس بن سراج الجرهمي «من رهط حقير» وأنه سعى بين حبيبين مية بنت مهليل بن عمار ومضاض بن عمرو بن مضاض الجرهمي فأوهمهما بأمور وفرق بينهما، ولما خرج مضاض في طلبه يريد قتله بعد أن علم من أمره ما علم خرج هارباً في البيداء فأعجزهم ولم يجدوا له من أثر[30].

وليس بالغريب بعد هذا أن نجد جبلاً آخر هو «ثبير» مسرحاً لحوادث ترجع إلى زمن البدايات منها أن الكبش الذي فدي به إسماعيل أو إسحاق نزل من ثبير[31] ومنها قصة نسور لقمان وقد أخذ أول نسر له من ثبير وكان «سمع منادياً لا يُرى شخصُه وهو يقول: يا لقمان المغرور ببقاء النسور اطلع رأس ثبير ليس يعدو قدرك المغرور»[32]. كما أن ثبيراً يقترن عند قريش بالشمس في شعائرهم عند الحج مثلما يتجلى ذلك في قولهم «أشرق ثبير كيما نغير».

6.1.3 ـ الحجارة وتجليات الإله والإنسان:

ومثلما انعدم كل فاصل بين عالم السماء وعالم الأرض في الأساطير، انعدمت الحواجز بين مختلف عوالم الطبيعة أيضاً. فالإنسان ينقلب فيها حجراً والحجر يغدو إنساناً. ومثل ذلك من الصخور «الصفا والمروة» ومن الجبال «أجأ وسلمى» في بلاد طيىء ومن الأصنام «آساف ونائلة».

1.7.1.3 ـ الحجارة وتجليات الإله.

تجسد الأنصاب والأصنام عند العرب قبل الإسلام ـ ونحن نتناولها أسفله من حيث أصولها ـ معنى المقدس على اختلاف المادة التي منها نحتت أو الشكل والقالب الذي

(28) النويري: نهاية الأرب ج 1 ص 103 ومعجم البلدان ص 94.
(29) النويري: نهاية الأرب ج 1 ص 219 ومعجم البلدان ص 94.
(30) كتاب التيجان ص 188 - 191.
(31) الأزرقي: أخبار مكة ج 2 ـ ص 175.
(32) أخبار عبيد بن شرية الجرهمي بعد كتاب التيجان لوهب بن منبه 356 - 357.

اتخذته. «سواء أكان صخرة مربعة مثل اللات معبودة ثقيف بالطائف أو مثل «سعد» الصنم الذي كان لمالك وملكان ابني كنانة بساحل جدة وتلك الناحية... وكان صخرة طويلة[33] أم كان مثل ذي الخلصة «مروة بيضاء منقوشة عليها كهيئة التاج وكانت بتبالة بين مكة واليمن»[34] أم كان مثل «الجلسد» - بحضرموت - «كجثة الرجل العظيم... من صخرة بيضاء لها رأس أسود وإذا تأمله الناظر رأى فيه صورة وجه الإنسان»[35] أم كان من عقيق أحمر مثل هبل أو كان مثل رُضى / رضاء بيتاً لبني ربيعة[36].

2.7.1.3 - الحجارة وتجليات الإنسان: أسطورة آساف ونائلة.

إن الأساطير التي تحكي تحول الإنسان إلى حجر لهي من أساطير المسخ مثل أسطورة آساف ونائلة وأسطورة «آلهة قوم نوح» وكيف كانوا في الأصل خمسة رجال صالحين ماتوا في وقت واحد فنحتت لهم أصنام وأسطورة أهل البئر المعطلة الذين قتلوا نبيهم فمسخوا ولم يبق في بلادهم أحد إلا صار حجراً أسود(*).

يستفاد من بعض الأخبار التي لا تتناول آساف ونائلة مباشرة إلا أنها تحدد موضعهما وما كان يتصل بهما من طقوس أنهما كانا وثنين من أوثان قريش وأنهما كان في وقت ما متباعدين أحدهما بلصق الكعبة والآخر عند زمزم ثم قُرِّب بينهما في وقت متأخر[37]. ففي قصة حفر زمزم أن الهاتف الذي هتف بعبد المطلب في منامه أن احفر زمزم قد عين له موقع زمزم - الذي يُعتقد أن قبيلة جُرهم قد ردمته عند إجلائها من مكة - بأنه «بين الفرث والدم عند قرية النمل حيث ينقر الغراب الأعصم» وكان ذلك الموقع بينهما وأن قريش حاولت صده عن أن يحفر في ذلك الموضع تقديساً لمكانة الوثنين[38]. وقد احتفظ لنا

---

(33) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 36 - 37.

(34) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 34 - 35.

(35) ياقوت الحموي: معجم البلدان ص 122 تحت مادة ج وانظر القاموس للفيروزابادي مادة «جسد» وياقوت الحموي معجم البلدان ص 122 وكتاب الأصنام ص 108.

(36) المرجع السابق ص 30.

(*) الكسائي: قصص الأنبياء ص 125.

(37) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 20. الأزرقي أخبار مكة: ج 1 ص 120 - وج 2 ص 234 ويصفهما بأنهما «حجران عظيمان».

(38) سيرة ابن هشام ج 1 ص 84 وفيه خبر عن ابن اسحاق «واتخذوا آسافاً ونائلة على موضع زمزم ينحرون عنده. وكان إساف ونائلة رجلاً من جرهم - هو آساف بن بغي ونائلة بنت ديك - فوقع آساف على نائلة في الكعبة فمسخهما الله حجرين. والأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص 46. وطبقات ابن سعد ج 1 ص 83.

الأزرقي بشعائر الحج الجاهلي أيام كانوا يطوفون بالبيت عراة إذا لم يجدوا ثوباً من أحمسي[39] إعارة أو إجارة وأن الوثنين كانا من «المواقف» يقول في ذلك:

«فإن أعاره احمسي ثوباً أو أكراه طاف به، وإن لم يعزه ألقى ثيابه بباب المسجد من خارج ثم دخل الطواف وهو عريان، يبدأ بآساف فيستلمه ثم يستلم الركن الأسود ثم يأخذ عن يمينه ويطوف ويجعل الكعبة عن يمينه فإذا ختم طوافه سبعاً استلم الركن ثم استلم نائلة فيختم بها طوافه، ثم يخرج فيجد ثيابه كما تركها لم تمس فيأخذها فيلبسها ولا يعود إلى الطواف بعد ذلك عرياناً ولم يكن يطوف بالبيت عرياناً إلاّ الصَّرُورَة من غير الحمس».

(...) فإذا فرغ من طوافه نزع ثيابه التي عليه، فطاف في ثيابه التي جاء بها من الحل، فإذا فرغ من طوافه نزع ثيابه ثم جعلها لقاً يطرحها بين آساف ونائلة، فلا يمسها أحد ولا ينتفع بها حتى تبلى من وطء الأقدام ومن الشمس والرياح والمطر. وقال الشاعر يذكر ذلك اللقا:

كَفَى حَزَناً كَرِّي عَلَيْهِ كَأَنَّهُ   لَقاً بَيْنَ أَيْدِي ٱلطَّائِفِينَ حَرِيمُ[40]»

ويخبرنا الأزرقي في موضع آخر أنه لم تكن تدنو منهما امرأة طامث وهو ما يؤكد معنى القداسة وما تقتضيه من الطهارة. ومصداق ذلك قول بشر بن أبي خازم الأسدي ـ أسد خزيمة ـ:

عَلَيْهِ الطَّيْرُ مَا يَدْنُونَ مِنْهُ   مَقَامَاتِ الْعَوَارِكِ مِنْ إِسَافِ.[41]

ثم لنا رواية أخرى عن الواقدي وأشياخه أنهم «اتخذوهما يعبدونهما وكانوا يذبحون عندهما ويحلقون رؤوسهم عندهما إذا نكسوا»[42] وفي خبر آخر إضافة أخرى «وأن ثيابهما كلما بليت أخلفوا لهما ثياباً».

---

(39) انظر تعريفه أسفله الإحالة 40.

(40) الازرقي: أخبار مكة ج1 ص 177 - 178 ـ ويعرّف الاحمسي بأنه المتشدد في دينه وضده الصرورة وأن «الحمس أهل مكة ـ قريش وكنانة وخزاعة ومن دان دينهم ممن ولدوا من حلفائهم وإن كان من ساكني الحل». فهل كانت لتلك الظاهرة فضلاً عن دلالتها العقائدية دلالة اقتصادية هي تكريس سيطرة قريش الاقتصادية الدينية قبل الإسلام؟ انظر توفيق فهد T.FAHD: La divination chez les arabes. P.125 - 126.

(41) الأزرقي: المصدر السابق ج 1 ص 120.

(42) الأزرقي: المصدر السابق ج 1 ص 122.

ويجد القارىء في المصادر الإسلامية حول آساف ونائلة ـ أساطير عن أصلهما ومنشأ عبادتهما. وتتفق الروايات على أنهما رجل وامرأة من جرهم ـ وإذن من أصل يمني ـ وأنهما قدما إلى الكعبة حاجّين فأتيا فيها منكراً ـ وهي البيت المقدس أو الحرام (يقولون إنه قبّلها أو وطئها أو أنهما أحدثا بها) على غفلة من الناس فمسخا حجرين.

إن بنية هذه الأسطورة بسيطة بما أنها تنطلق من حالة أولى طبيعية هي الحج ـ تليها خروج عن العرف يتمثل في إتيان منكر في البيت الحرام وتنتهي بالمسخ جزاء وفاقاً على ما اقترفا. يقول ابن الكلبي في هذا الشأن عن أبي صالح عن ابن عباس: «إن آسافاً ونَائلة رجل من جرهم يقال له آساف بن يعلى ونائلة بنت زيد من جرهم وكان يتعشقها في أرض اليمن. فأقبلوا حجاجاً فدخلا الكعبة، فوجدا غفلة من الناس وخلوة في البيت ففُسخا. فأصبحوا فوجدوهما مسخين. فأخرجوهما فوضعوهما موضعهما. فعبدتهما خزاعة وقريش ومن حج البيت بعد من العرب»[43].

وتتكرر الروايات في سائر المصادر لولا أن القصة تأخذ منعرجاً آخر في رواية عن الواقدي تتعلق بمآل الصنمين بعد فتح الكعبة وتكسير ما كان بها من أصنام إذ ينشق الصخر عن البشر يقول: «فلما كسرت الأصنام كسراً فخرجت من أحدهما امرأة سوداء شمطاء تخمش وجهها عريانة ناشرة الشعر تدعو بالويل. فقيل لرسول الله في ذلك فقال: تلك نايلة أيست أن تعبد ببلادكم أبداً»[44]. والجدير بالملاحظة ههنا هو الانقلاب الجديد المتمثل في عودة نائلة إلى صورتها البشرية مع انقلاب آخر يتمثل في تحولها إلى سوداء شمطاء (عجوز)، وفي ذلك ما فيه من تقبيحها وكانت حسناء على غرار القصة التي تروى عن العزّى ومآلها مع خالد بن الوليد. والمفيد في هذه الرواية أن ما وصلنا من أخبار عن آساف ونائلة ـ إذا نظرنا إليها باعتبارها أسطورة جامعة من زاوية ذرائعية ـ أي باعتبارها علامة كبرى أو دليلاً غايته التأثير في جمهور يضعنا أمام ظاهرتين تبدوان متناقضتين في الروايات الأسطورية الإسلامية:

---

(43) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 9 وص 20 والأزرقي: أخبار مكة ص 91 - 90.
وفي رواية ابن إسحاق أن اسم الرجل آساف بن بغي واسم المرأة نائلة بنت ديك ـ سيرة ابن هشام ج 1 ص 84. ويقال لها أيضاً بنت ذئب أو بنت زفيل.

(44) الأزرقي: أخبار مكة ج 1 ص 122 وانظر أسفله أساطير الحيوان وأساطير الكائنات الخرافية وكيف أن الجن أو «شياطين الأصنام» قد تتشكل في صورة إنسان أسود في قصص البعثات التي أرسلت لهدم الأوثان وبيوتها.

ـ أولاهما المسخ وهو، مهما كان التأويل، ضرب من العقاب لزجر من تحدثه نفسه أن يأتي ما أتيا في مكان حرام.

ـ والثانية تقديسهما بل دخولهما ضمن طقوس الحج الجاهلي كما سلف أن رأينا من استلام آساف أولاً ونائلة آخراً ومن ذبح عندهما وحلق ونزع للثياب وطرحها لقاً بينهما لا يمسها أحد ولا ينتفع بها. إن مختلف القرائن المذكورة ولا سيما ما يوضع عليهما من الثياب تُخلَفُ كلما بليت ليدل على معانٍ رمزية قد يصعب القطع بشأنها.

ولا شك أن لهذه الأسطورة وظيفة تعليلية في المقام الأول لأنها تفسر لنا أصل وجود الصنمين المذكورين. وقد تكون وضعت لأغراض شتى منها ما هو أخلاقي غايته تأكيد قدسية البيت وسُوء منقلب من ينتهكه (هو المسخ)، وهو التأويل الأخلاقي في الروايات الإسلامية الدينية من تشنيع على جُرهم وبغيها وظلمها حتى أن الأسماء التي أطلقت عليها (بنت بغي ـ بنت ديك) قد توحي بهذا المعنى. غير أننا نرجح أن آساف ونائلة كانا تجسيداً لمعتقدات أسطورية ولشعائر تتصل بعبادة الحجارة وأنهما يمثلان طوراً، الراجح أنه متأخر لأن تشكل الحجر في صورة إنسان مرحلة لا بد أنها كانت بعد تقديس الأنصاب. كما يمكن أن يكون لهما معنىً رمزي آخر. فقد تكون الطقوس المتصلة بهما طقوساً معبرة عن تقديس لمعنى الخصوبة ومبدأي المذكر والمؤنث في ذلك العالم المحْل مثلما نعرف ذلك عن الساميين. أفليس نصبهما معاً عند زمزم أمراً شبيهاً بما رأينا آنفاً مع هبل ونصبه على الأخسف ثم هل يكون آساف اسماً من الأسماء العربية أم تراه أعجمياً[45]؟.

3.7.1.3 ـ «أجأ» جبل لطيىء وصنم «الفَلس»:

يصف الكلبي صنماً من الأصنام يقال له الفَلْس وهو لطيىء:

---

(45) انظر مزمور لأساف في نسيب وهبة الخازن ـ أوغاريت ص 100. وأخيراً هل يكونان بعلاً وبعلة مثلما يذهب إلى ذلك بعضهم مثل توفيق فهد: الكهانة عند العرب ص 15 - 16.
ومصطفى الجوزو: من الأساطير والخرافات العربية. ويؤول الأسطورة تأويلاً رمزياً فإذا هي «تجسيم رمزي للوعي الجماعي الذي يعكس بعض الحالات النفسية وبعض المخاوف الدينية التي تتصل بانتهاك المحرمات» ص 21. ويذهب شوقي عبد الحكيم إلى أنهما إلهان للحب ـ معجم الأساطير ص 57 ويرجح جواد علي أنهما «مستوردان» من بلاد الشام رابطاً إياهما بقصة استجلاب عمرو بن لحي الأصنام منها. انظر المفصل في تاريخ العرب ج 6 ص 267. وقصة عمرو بن لحي واستجلابه الأصنام في كتاب الأزرقي: أخبار مكة ج 1 ص 80.

«كان لطيىء صنم يقال له الفَلس وكان أنفاً أحمر وسط جبلهم الذي يقال له أجأ، أسود كأنه تمثال إنسان. وكانوا يعبدونه ويهدون إليه ويعقرون عنده»[46]. ولعل هذه السمات المتمثلة في التشابه بين شكل الجبل وشكل الإنسان منبع ما حيك حوله من أساطير عن أصله وأنه رجل في الأصل مسخ جبلاً. فـ «أجأ» عند بعضهم رجل جرهمي ـ وكانت لجدهم السيادة في مكة قبل خزاعة ـ[47] وهو في بعض الروايات الأخرى رجل من العماليق. ويروي ياقوت الحموي أسطورة طريفة عن هذا الجبل هي في الآن نفسه أسطورة حلول جد قبيلة طيىء اليمنية الأصل في الجبل الذي ينسب إليهم:

«سار طيىء بإبله وولده حتى نزل الجبلين فرآهما أرضاً لها شأن ورأى فيها شيخاً عظيماً جسيماً مديد القامة على خلق العاديين ومعه امرأة على خلقه يقال لها سلمى وقد اقتسما الجبلين بينهما. فأجأ رجل من العماليق يقال له أجأ بن عبد الحي عشق امرأة من قومه يقال لها سلمى فسألهما طيىء عن أمرهما. فقال الشيخ: نحن من بقايا صُحار غنينا بهذين الجبلين عصراً بعد عصر أفنانا كرُّ الليل والنهار. فقال له طيىء هل لك في مشاركتي إياك في هذا المكان فأكون لك مؤانساً وخلا؟ فقال الشيخ (الجبل) إن لي في هذا رأياً فأقم فإن المكان واسع... ويقال إن لغة طيىء من لغة الشيخ (الجبل) الصُحاري والعجوز امرأته[48].

وخلاصة القول أنه سواء نظرنا إلى الحجارة والجبال على صعيد أول باعتبارهما عنصرين لهما دور ضمن أساطير الخلق والتكوين، أو نظرنا في مستوىً ثانٍ إلى ما حيك حولهما من أساطير وتساءلنا عن وظيفتها ـ فإن لها صلةً بمناطق من العالم متعددة ولا سيما إذا صرفنا اهتمامنا إلى الجانب الرمزي منهما واعتبرناهما لا مجرد شخص أو علامة لغوية فحسب.

فالحجارة والتربة عموماً تتصل بمعنى البدايات زمن الفطحل وبعضها قد نزل من السماء مثل الحجر الأسود وبعضها الآخر بحجم الكون مثل جبل قاف.

---

(46) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 59.

(47) إلى جرهم ينسب الرجل الذي يروى أنه نزل في الأخسف ـ بئر الكعبة التي كان يلقى فيها بما يهدى إلى الكعبة من حلي أو فضة أو طيب أو غير ذلك وهي البئر التي عثر فيها عبد المطلب على الغزالين والأسياف ـ الأزرقي ـ أخبار مكة: ص 244 - 245.

(48) معجم البلدان ـ ج 1 ص 123 - 127.

وهي وسيط أو ذريعة بمعانٍ مختلفة:

فهي المادة المقدسة أو الطاهرة لا التي تشيد منها البيوتات المعظمة مثل البيت الحرام بمكة. ووسيط بين السماء والأرض. فعلى جبل نوذ نزل آدم ومنه انتقل إلى جوار ربه بل هي أكثر من ذلك: فكما أن حجارة الحرم كانت بالنسبة إلى بعضهم جزءاً من الكعبة فكلاهما أنموذج مصغر من الكون بل محوره، يطوف حوله الطائف فيما كان يسمى بالدوار عند عرب الجاهلية ثم في الطواف الإسلامي.

إن الحجارة والجبال - وقد رأينا أنها واسطة بين السماء والأرض - يمكن اعتبارها بمثابة النموذج الأصلي لأنها تدخل مادياً ومعنوياً في صياغة الفضاء والبيت الحرام. فالكعبة قد شيدت من خمسة أجبل أو سبعة في رواية أخرى هي طور سيناء وطور زيتا ولبنان وهي جبال بالشام والجودي، وهو جبل بالجزيرة وبنيت القواعد من حراء وهو جبل بمكة[49]. ومهما يكن عددها (5 أو 7) ومهما يكن ترتيبها فهو مفيد من الناحية الرمزية فهي بعدد أركان الإسلام مثلاً أو أيام الأسبوع المماثل لعدد الكواكب السيارة كما سبق أن رأينا[*] وأياً كان موقع كل جبل ضمن تلك السلسلة فالمهم أن البيت المقدس بُني من جبال مقدسة وأن البناء أصبح هو الآخر مماثلاً للجبل فهل يوجد تماثل بين الانتقال من الصخرة إلى الجبل إلى البيت والانتقال من حياة الترحال إلى الاستقرار أو شبه الاستقرار ذلك شأن مؤرخي الأديان.

أما وظائفها ضمن الخطاب الأسطوري الذي يتناول الحجارة والأنصاب والأصنام فهي شتى:

- فهي أساطير «تفسيرية» - أي تفسّر بعض غوامض القرآن - كما رأينا مع بعض

---

(49) تاريخ الطبري ج 1 ص 62. انظر: الدميري حياة الحيوان الكبرى مادة «صرد» ص 62 وفيها حوار بين إبراهيم والجبل منه: «فلما انتهى إلى الحجر الأسود قال لابنه إسماعيل ائتني بحجر حسن يكون للناس علماً. فأتاه بحجر فقال ائتني بأحسن من هذا فمضى إسماعيل ينظر حجراً فصاح أبو قبيس يا إبراهيم إن لك عندي وديعة فخذها فأخذ الحجر الأسود فوضعه مكانه». الدميري: حياة الحيوان الكبرى ص 62 وفي رواية أخرى ينسب الكلام إلى ابن عباس فيتغير ترتيب الجبال فإذا هي تباعاً: طور سيناء فحراء فطور زيتا فلبنان والجودي. وفي رواية وهب بن منبه «وثبير وأُحُد بدل لبنان والجودي». - الديار بكري: تاريخ الخميس ص 90.

(*) انظر أعلاه أساطير الكواكب.

الحروف المقطعة التي تفتتح بها بعض السور مثل «ق» و «ص» وما إليها من الفواتح أو من الآيات التي تتناول مظهراً من مظاهر الطبيعة.

ـ وهي أساطير تعليلية لأنها محاولات لتعليل أصول بعض الأسماء وتفسيرها تفسيراً لغوياً، والإسم باب من أبواب الأسطورة ووسيلة إليها لأن التسمية صورة من صور الخلق ولأن الاسم في الفكر الأسطوري ليس مجرد دليل لغوي وإنما هو أيضاً الشيء ذاته.

وعلاوة على ذلك، فنحن إزاء الأساطير التي تتعلق بالحجارة والجبال ونحوها حيال شبكات رمزية متراكبة، الراجح أنها تعود إلى أزمنة متباعدة مختلفة يمكن التوسل إليها عبر مختلف السنن التي تنتظم الخطاب الأسطوري مثل دراسة الفضاء والمكان ومختلف الأشكال والأحجام والألوان ومثل ما يلمحه القارىء لتلك النصوص من علاقات خفية بين مختلف مستويات الوجود. فهبل أو آساف ونائلة مثلاً هي الحجارة ـ والإنسان ـ والإله. واللات هي الصخرة المربعة ـ فهل هي أنموذج مصغر من الكعبة ـ وعندها تكون بشكلها المربع صورة من صور الكون بجهاته الأربع وكذا شأن سائر البيوتات المربعة أو الكعبات وشأن العزّى وكان لها بُسٌّ ـ أي بيت ـ إلا أن موطنها نخلات ثلاث وقد خرجت منها عجوز سوداء شمطاء عندما هدمها خالد بن الوليد على ما يروي الأخباريون وهي نفس الأسطورة التي نجدهم يسردونها عند استعراضهم لأصل الصفا والمروة، وإذن فهي تجمع بين البيت ذي الحمى وبين الإنسان والشجر.

3.2 ـ الأساطير ذات الصلة بالماء والآبار

الماء وسائر العناصر أو الاستقصات وهي التربة والنار والهواء أصل جميع المخلوقات ومبدأها في أساطير بدء الخلق سواء كان عذباً نميراً أو ملحاً أجاجاً، ماء يتنزل من السماء أو يجري نهراً أو بحراً أو في أعماق بئر تتفجر في «واد غير ذي زرع» فإذا هو زاخر بالحياة. بل هو أكثر من ذلك، لدى جميع شعوب العالم ـ فهو الأول، أصلاً لجميع الكائنات الحية، وهو الآخر ماءً هائجاً مائجاً وطوفاناً تعاقب به البشرية فيأتي على كل شيء ولكنه في آن ينبىء بتجدد الحياة على وجه الأرض وبخلق جديد. وإذن فلا عجب أن كان بما له من تلك الصفات وبكتلته التي تحتمل التشكل في جمع الأشكال رمزاً من رموز البشرية الحبلى بالدلالات ولا غرابة أن حاكت الشعوب القديمة حوله ما حاكت من

الأساطير، ولم يخل مخيال «الرجل الحديث» من بقايا ورواسب يظل الماء من خلالها نموذجاً أصلياً يغزو الخيال والوجدان وتستغله حتى وسائل الإشهار لما له من طاقة إيحائية لا ينضب لها معين[1].

1.2.3 ـ أسطورة الخلق من الماء العذب النير والماء الملح المظلم:

في أساطير الخلق الشيعية ما يذكّرنا بأساطير شعوب بلاد ما بين النهرين. فمبدأ الحياة عندهم ـ مثلما أسلفنا ـ مبدأ مزدوج هو «الأبسو» الماء العذب، الذي ينزل من السماء أي ماء الأنهار و«تيامات» مياه المحيط المالحة والأول منهما مذكر والثاني مؤنث[2].

من ذلك أن المغيرية من «غلاة» الشيعة ـ أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي ـ يرون أن الباري لما رأى أعمال العباد في كفه «غضب من المعاصي فعرق فاجتمع من عرقه بحران أحدهما مالح والآخر عذب والمالح مظلم والعذب نير» والخلق كله عندهم من البحرين فالكفار من البحر المالح المظلم والمؤمنون من البحر النيّر العذب[3]. وتجد الصورة نفسها ـ صورة الماء العذب والماء المالح وما ينشأ بينهما من مقابلات ـ في تصوير الخلق لدى الشيعة الإمامية. فمن الماء العذب خلق الله الجنة وأهل الطاعة ومن الملح الأجاج خلق النار وأهل المعصية. كما أن أصل الخير والشر في الأرض قد سطر منذ بدء الخليقة

---

(1) انظر بشأن رمزية الماء في مخيال الشعوب جيلبار دوران: بنى المخيال الانثروبولوجية ص 261.
وانظر بشأن استعمال النماذج الأصلية والأساطير ولا سيما الماء نموذجاً أصلياً في الإشهار لبعض مستحضرات التجميل ضمن صورة أسطورية عن العالم. Anne sauvageot: Figures de la publicité Figures du monde P.U.F 1987

(2) وكأن العربية ما تزال محتفظة برواسب تعود إلى أقدم العصور باسم آخر من أسماء البحر هو «يم» إله البحر القديم في نصوص رأس شمرا وما قد يكون له من صلة صوتية ومعنوية بالأمومة كما في الكلمة الفرنسية الدالة على البحر والأمومة بينما قد تكون كلمة «آبسو» الدالة على مبدأ الذكورة مثلما قلناه. وانظر «ملتقى البحرين» العذب والملح حيث كان آبسو وتيامات يمزجان مياهيهما في كتاب: Dumesnil: Nouvelles études sur les dieux et mythes de canaan P.1 - 4 وعلاقة النهرين بتصور جزيرة هي مسكن إيل وفيها الجنة:

(*) Dumesnil: Nouvelles études sur les dieux et mythes de canaan p.36.

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج 1 ص 6 و(الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 177 - 176) وانظر أيضاً: البغدادي: الفرق بين الفرق ص 227 - 228. والمؤمنون هم الشيعة وما سواهم الكفار.

عندما خلق الباري البشر فسوّاهم من تربة مزجت بالماء العذب الفرات والماء الملح[4].

بل إن أصل السرور والحزن لدى بني آدم هو أن أبا البشر ظل عند خلقه «ملقىً أربعين سنة يمطر عليه مطر الحزن ثم أمطر عليه السرور سنة واحدة فلذلك كثرت الهموم في أولاده»[5].

وربما تكون صورة المحيط الأزلي هذه التي نجدها عند السومريين والبابليين مجسدة في «نامو»/ «تيامات» مصدر الوحوش المخيفة المفترسة والثعابين المهولة، وعند المصريين في (نون) المحيط البدئي المذكر والمؤنث معاً[6] وعند اليونان فيما بعد في «أوقيانوس» نفس الصورة التي احتفظ لنا بها ابن قتيبة عن وجود بحر أسطوري تحت العرش هو الذي فسر به المفسرون «البحر المسجور»[7].

وربما كان البحرَ الذي يصوره المسعودي في قوله: «وتحت العرش بحر ينزل منه أرزاق الخلق والحيوان يوحي الله إليه فيمطر ما شاء من سماء إلى سماء حتى ينتهي إلى موضع يقال له الأبرم. فيوحي إلى الريح فتحمله إلى السحاب فتغربله». ويضيف «وتحت سماء الدنيا بحر من ماء يطفح من الدواب مثل ما في بحور الأرض مستمسك بالقدرة»[8].

وتتناقل الصورة فنجدها لدى المقدسي في شكل آخر: «قالوا تحت العرش بحر من ماء

---

(4) الكليني: كتاب الكفر والإيمان ـ عن نسخة مخطوطة بدار الكتب الوطنية ـ تونس مسجل تحت رقم 40568. بدون ترقيم للصفحات.

ولذلك، فإن «عرش إبليس» فوق البحر المظلم. المسعودي: أخبار الزمان ص 41.

(5) الثعلبي: عرائس المجالس ص 24 - 25،

وفي كتاب الدياربكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ص 37 - 38 إشارة إلى الصورة نفسها لكن مع حديث عن بحر تحت العرش يسمى بحر الأحزان هو الذي أمطر عل آدم.

(6) انظر: صمويل نوح كريمر: أساطير العالم القديم (الترجمة العربية) ص 25 - 26 و84 - 85 وأحمد الطبال: الماء في رمزيته الأسطورية والدينية ـ الفكر العربي المعاصر/ 25 ـ آذار نيسان 1983 ص 142 - 153. وجيلبار دوران: بنى المخيال الأنثروبولوجية ص 246. وفيه أن الإله نون المصري «رب الأسماك».

(7) يقول ابن قتيبة: . . . حدثنا إسماعيل بن أبي صالح في قول الله عز وجل: «والبحر المسجور» قال: إن علياً رضي الله عنه يقول: هو بحر تحت العرش». ويعلق عل ذلك «وهذا شبيه بما ذكر في التوراة من أن السماء بين ماءين ـ كتاب المعارف ص 678 ط مصر 1934».

(8) المسعودي: مروج الذهب ط بلا ج 1 ص 31 - 32.

أخضر كمني الرجال يحيي الله به الموتى بين النفختين وهو الذي قال الله عز وجل ﴿صٓ وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾[9].

وعلاوة على هذه الصورة التي لنا عن الماء في أساطير الخلق والتكوين وفي أساطير صورة الكون فإن الماء جزء لا يتجزأ من تصور الجنة وأنهارها الأربعة أو الخمسة سيحون وجيحون ودجلة والفرات والنيل[10] من عسل ولبن لذة للشاربين «من شرب منها النغبة فلا موت قد أمن هنالك الفوت» ـ على حد قول شيخ المعرة ـ فتنضاف إلى الماء معانٍ رمزية أخرى يغدو معها رمز الحياة والخلود كما في أسطورة البحث عن عين الحياة في أسطورة جلجامش التي لبست فيما بعد ثوباً إسلامياً في أسطورة ذي القرنين ورحلته في طلب عين الحياة[*].

إن تغلغل هذه المعاني المتصلة بالماء في ضمير الإنسان، إنسان الحضارات القديمة هو الذي يفسر لنا لماذا قدس الساميون المياه ومواردها من عيون وآبار ولماذا أنشئت حول أول من احتفرها بعض الأساطير ولماذا نصبوا عندها أصنامهم مثل هبل وكان «في بطن الكعبة على الجب» ومثل «آساف ونائلة» وكانت زمزم مطمورة بينهما[11].

---

(9) البدء والتاريخ ج 2 ص 10 - 11. . وفي المصادر المتأخرة يروى عن ابن عباس قوله: إن «المطر من بحر بين السماء والأرض وهو كثير المياه وفيه السمك والضفادع». أو «إن تحت العرش بحر فيه أسماك لها أجنحة تطير بها إلى الأرض فتحرق الشمس أجنحتها فتقع على الغمام فيلقيها الغمام إلى هذا البحر فتربى فيه: ابن أياس الحنفي بدائع الزهور ط تونس ص 5 وص 16. وانظر صورة الخلق عند علي بن الوليد وكيف نشأ الإنسان من ماء نظير مني الرجل نزل من السماء إلى أخاديد في باطن الأرض ـ الذخيرة في الحقيقة ص 59 ـ ورسالة المبدأ والمعاد ص 11.

(10) انظر مثلاً على ذلك فراس سواح: مغامرة العقل الأولى ـ دراسة في الأسطورة سوريا أرض الرافدين. «سِفْر الفردوس المفقود» وفيه تفصيل لصورة الجنة التوراتية من خلال الإصحاحين الأول والثاني والجنة السومرية وأسطورة دلمون والجنة البابلية وأسطورة آدابا الإنسان الأول الذي خسر الخلود تماماً مثل آدم. ص 311 - 327. وعن قوم من أهل الأثر: «أن الأنهار الأربعة تخرج من أصل واحد من قبة في أرض الذهب التي من وراء البحر المظلم وهي سيحان وجيحان والنيل والفرات. وذكر بعضهم أنها من الجنة وأن تلك القبة من زبرجد وأن جميع هذه الأنهار قبل أن تسلك إلى البحر المظلم أحلى من العسل وأطيب من رائحة المسك» عن المسعودي: أخبار الزمان ص 243.

وانظر دائرة المعارف الإسلامية مادة «الفرات» ج 2 ص 125 - 127. مقال هارتمان (Hartmann) عن كعب الأحبار.

(*) انظر أسفله أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية.

(11) (سيرة ابن هشام ج 1 ص 116. والأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص 47 وتتجلى هذه القداسة بربط الماء بزمن الخلق فعن وهب بن منبه أن أصل العيون من بكاء الأرض عند علمها بأن يخلق منها الأشقياء. وعن =

2.2.3 ـ بئر زمزم:

حفظ لنا أصحاب السير والأخبار وقصص الأنبياء روايات عديدة تتعلق ببئر زمزم المقدسة وأول من احتفرها وما حف بذلك من ظروف، ومعظم تلك الروايات منسوبة إلى علي بن أبي طالب وتعدد الروايات بالنسبة إلى عملنا هذا غنم لا غرم لأنه يسمح لنا بتتبع تطور قصة زمزم من روايتها البسيطة كما وصلتنا عن طريق ابن اسحاق إلى ما آلت إليه بعد مضي قرون بعد أن تضخمت من حيث حجمها الكمي أو أُلّف بين وقائعها ووقائع أخرى تأليفاً جديداً أو تمّ تحوير بعض الوحدات الأسطورية فيها تحويراً لا شك عندنا في أن له دلالته ومغزاه ضمن خطاب إسلامي أعيدت فيه صياغة مجرى الحادثة وربطت بأحداث أخرى تليق بجد النبي.

يقول ابن إسحاق مجملاً قصة حفر زمزم على يد عبد المطلب مذكراً بأصلها القديم رابطاً إياها بعهد إبراهيم وإسماعيل:

«بينا عبد المطلب بن هاشم نائم في الحِجْر إذ أُتي فأُمر بحفر زمزم وهي دفن بين صنمي قريش أساف ونائلة عند منحر قريش. وكانت جرهم دفنتها حين ظعنوا من مكة، وهي بئر إسماعيل بن إبراهيم عليه السلام التي سقاه الله حين ظمىء وهو صغير. فالتمست له أمه ماء فلم تجده فقامت إلى الصفا تدعو الله وتستغيثه لإسماعيل ثم أتت المروة ففعلت مثل ذلك. وبعث الله تعالى جبريل عليه السلام فهمز له بعقبه في الأرض فظهر الماء وسمعت أمه أصوات السباع فخافت عليه فجاءت تشتد نحوه فوجدته يفحص بيده عن الماء من تحت خده ويشرب فجعلته حِسْياً»[12].

وفي «عرائس المجالس» للثعلبي رواية جامعة يؤلف فيها على عادته بين مختلف

= مجاهد أن ذلك من بكاء آدم بعد مفارقته الذنب وأنبت الله من دموعه العود الرطب والزنجبيل والصندل وأنواع الطيب وبكت حواء حتى نبت من دموعها القرنفل والأفاويه» ونجد الماء هنا عنصراً خالقاً في شكل الدموع. عن الدياربكري: تاريخ الخميس ص 56.

(12) سيرة ابن هشام ج 1 ص 116 والحسي الحفيرة الصغيرة وقيل أصل الحسي ما يغور في الرمل فإذا بحث عنه ظهر. وانظر القصة في طبقات ابن سعد ج 1 ص 83. والأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص50.
الثعلبي: عرائس المجالس. وتسمى فيه زمزم ركضة جبريل. ص 72.
وفي تاريخ اليعقوبي أن «هاجر بعد أن صعدت الصفا رأت بقربه طائراً أسود يفحص الأرض برجله وبعدها تفجرت بئر زمزم». الكسائي: قصص الأنبياء ـ ص 142 - 143.

الـروايات ونتخـذها نصـاً جامعـاً مرجعـاً لاشتمالهـا من ناحيـة على مختلف العنـاصر أو الوحدات التي نجدها في مختلف الروايات ولأنها من ناحية أخرى مثال من أمثلة الخطاب الإسلامي الذي تصاغ فيه مـواد الحادثـة صياغـة جديـدة فتكتسب دلالات رمزيـة جديـدة تنضاف إلى دلالاتها القديمة. يقول:

«روت الرواة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال:

قال عبد المطلب بن هاشم:

بينا أنا نائم في الحجر إذ أتاني آتٍ فقال لي احفر طيبة. قلت وما طيبة؟ فـذهب عني ولـم يجبني.

فلما كانت الليلة الثانية جاءني فقال احفر درة! قلت وما درة؟ فذهب عني ولم يجبني.

فلما كانت الليلة الثالثة أتاني فقال احفر المصونة. قلت وما المصونة. فذهب عني.

فلما كان من الغـد رجعت إلى مضجعي فنمت، فجاءني فقـال احفر زمـزم. فقلت وما زمزم؟ وكانت قد درست وغار ماؤها لما مضت أيام إسماعيل عليه السـلام.

قال: بئر يستقي الحجيج منها عند منحر قـريش عند نقـرة الغراب وقـرية النمـل، فلما تبين لـه، قام فـدل على موضعـه وعرف أنـه قد صـدق فغـدا بمعـولـه ومعـه الحـارث بن عبدالمطلب وليس له ولد غيره يومئذ فلما علمت به قريش قاموا إليه فقالوا: يا عبدالمطلب إنها من آثار أبينا إسماعيل وإن لنا فيهـا حقاً، فـاشركنـا فيها. فقـال ما أنـا بفاعـل إن هذا شيء خصصت به دونكم وأعطيته من بينكم.

قالوا له فانصفنا فإنّـا غير تـاركيه حتى نخـاصـمك. قـال فاجعلوا بيني وبينكم من شئتم أخاصمكم إليه. قالوا كاهنة بني سعد بن هذيم(*). قال نعم وكانت في أطراف الشام.

فركب عبد المطلب ومعه نفـر من بني عبد منـاف، فركـب من كـل قبيلة من قريش نفـر ـ قال الأرض إذ ذاك مفاوز ـ فخرجوا حتى إذا كانوا ببعض تلك المفاوز نفد ما كان معهم من الماء حتى أيقنوا بالهلكة فاستسقوا من معهم من قبائل قريش فابوا عليهم وقالوا إنّا بمفازة وإنّا نخشى عـلى أنفسنا أن يصيبنـا مثل مـا أصابكم. فلما رأى عبـد المطلب مـا صنع القـوم قال لأصحابه ماذا ترون؟ قالوا أن رأينا تبعاً لرأيك فأمرنا بما شئت. قـال فإني أرى أن يحفـر كل

(*) في الأصل هذيل وقد أصلحنا عن الأزرقي: أخبار مكة ص 2 ص 46.

رجل منكم لنفسه حفرة بما يجد من القوة فكل من مات منا دون صاحبه دفنه في حفرته. قال فحفروا وجلسوا ينتظرون الموت.

قال: ثم قال عبد المطلب: وما لنا لا نضرب في الأرض فعسى الله تعالى أن يرزقنا ماء. فارتحلوا ومن معهم من قريش ينظرون إليهم ما هم فاعلون. وتقدم عبد المطلب إلى راحلته فركبها. فلما أن انبعثت به انفجرت من تحت حوافر دابة عبد المطلب عين ماء عذب فكبّر عبد المطلب وكبّر أصحابه. ثم نزل فشرب منه وشرب أصحابه حتى رووا وملأوا أسقيتهم. ثم دعا القبائل من قريش فقال هلموا إلى الماء فقد سقانا الله تعالى وإياكم فشربوا وسقوا. ثم قالوا قد والله قضى الله لك علينا يا عبد المطلب والله لا نخاصمك في زمزم أبداً. أن الذي سقاك هذا الماء في هذه الفلاة فهو ساقيك زمزم فارجع، فرجع ورجعوا معه حتى وافوا مكة وخلوا بينه وبين زمزم، ولمّا جن الليل رأى عبد المطلب في منامه كأن قائلاً يقول له:

يَا أَيُّهَا الْمُدْلِجُ إِحْفِرْ زَمْزَمْ　　إِنَّكَ إِنْ حَفَرْتَهَا لَمْ تَنْدَمْ

وهي تُراثٌ مِنْ أَبِيكَ الأَعْظَمْ　　تَسقِي الحجيجَ حَافِلاً لَمْ يَنْقَمْ

فلما سمعه عبد المطلب قال وأين موضع زمزم؟ قيل له عند قرية النمل حيث ينقر الغراب الأعصم. قال فغدا عبد المطلب ومعه ابنه الحارث فوجد قرية النمل ووجد الغراب ينقر عند الوثنين أساف ونائلة اللذين كانت قريش تعبدهما وتنحر عندهما، فجاء بالمعول وقام ليحفر حيث أمر فقامت قريش إليه وقالوا والله لا نتركك أن تحفرها ووثنانا ومنحرنا عندها فجاء بالمعول وقام ليحفر حيث أمر.

وكانت قريش حسدته على ذلك لأنهم أخبروا أن جرهماً لما سكنت مكة أودعت في زمزم أموالاً وأسلحة للمصطفى ﷺ لما أخبرت أن الله تعالى باعث في هذه القرية نبياً من صفته وحاله كيت وكيت ولم يكونوا عرفوا موضعها. فلما أخبرت بذلك عبد المطلب نازعوه في ذلك فقال بعضهم لبعض دعوه يحفر فربما يخطىء الموضع فحفر غير بعيد فظهرت له العلامات فكبّر فعرفوا أنه لم يخطىء فتمادى حتى بلغ إلى تمثالين من ذهب وهما الغزالان اللذان دفنتهما جُرْهم ووجد فيها سيوفاً ودروعاً فقالت له قريش: يا عبد المطلب لنا معك في هذا شركة. قال لا ولكن نضرب بالقداح عليه. قالوا وكيف نصنع؟ قال اجعلوا للكعبة قدحين ولي قدحين ولكم قدحين فمن خرج قدحاه على شيء كان له ومن تخلّف قدحاه فلا شيء له.

قالوا أنصفت. فجعل قدحين أصفرين للكعبة وقدحين أسودين لعبد المطلب وقدحين ابيضين لقريش. ثم أعطوا القداح التي تضرب بها عند هبل.

وقام عبد المطلب فخرج السهمان الأصفران على الغزالين للكعبة وخرج الأسودان على الأسياف والأدرع لعبد المطلب وتخلّف قدحا قريش. فعلق عبد المطلب الأسياف والأدرع بباب الكعبة وضرب في الباب الغزالين الذهَب. فكان أول ذهب حليت به الكعبة. وكانت الرياسة والتقدمة لعبد المطلب قبل حفر زمزم فلما حفرها وأخرج منها ما أخرج ازداد بذلك في قريش عظماً وجاهاً ومنزلة وعافت الحجيج المياه التي كانت بمكة ونواحيها وأقبلوا على زمزم لما كان من عذوبة مائها لكونها من أثر إسماعيل عليه السلام وافتخرت بذلك بنو عبد مناف على قريش وعلى سائر العرب والله أعلم»[13].

3.2.2 ـ بئر الهرم:

وبنفس الشخص أي عبد المطلب تتعلق أسطورة موضوعها بئر في الطائف يقال إنه احتفرها وتسمى «بئر الهرم» وقد نازعه إياها حيان من قيس عيلان فاحتكموا إلى الكاهن الشهير سطيح على مائة من الإبل ـ وهو ما يدل على أهمية البئر في ذلك العالم ـ وترد هذه الوحدة الأسطورية المتمثلة في انبجاس الماء من تحت راحلته[14].

4.2.2 ـ بئر الأخسف[14م]:

الأخسف ـ وهي الجب العميق الذي في الكعبة على يمين من دخلها وهو الذي كانوا يلقون فيه ما يهدى إلى الكعبة من حلي أو ذهب أو فضة أو طيب أو غيرها[15] ـ أنموذج آخر من نماذج الأبار. ويرجع الإخباريون عهد احتفارها إلى إبراهيم وإسماعيل. كانت الأخسف بئراً مقدسة داخل البيت العتيق مثلما كان موضع زمزم مقدساً لأنه عند صنمي قريش أساف ونائلة وكان انتهاكها انتهاكاً لحرمة البيت العتيق ولذلك تجد روايات يحاول أصحابها تعليل تسمية البئر بالأخسف فيرجعون الكلمة إلى أصلها الإشتقاقي في اللغة ويجعلون أصل التسمية أن رجلاً من قبيلة جرهم ـ وهي التي ينسبون إليها البغي والفساد في الأرض في آخر

(13) الثعلبي ـ عرائس المجالس ص 73 - 75. وطبقات ابن سعد ج 1 ص 83.

(14) انظر تاريخ اليعقوبي ج 1 ص 250 - 248.

(14م) الخسيف البئر تحفر في حجارة فلا ينقطع ماؤها كثرة. عن أبي عبدالله محمد بن زياد الأعرابي (ت 150 هـ) كتاب البئر ص 56. تحقيق د. رمضان عبد التواب. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970.

(15) الأزرقي: أخبار مكة ج 1 ص 244 - 245.

عهد لها بمكة ـ نزل البئر المذكورة ليسرق ما فيها على حين غفلة من الناس فخسف الله به وأنزل حجراً فحبسه بها حتى خلصوه منها.

ويذكر الإخباريون أيضاً أن للبئر حارساً بعثه الله وهو ثعبان سكن الجب أكثر من خمسمائة سنة (وهو مقدار زمني أسطوري نجده في غير هذا السياق كلما اقتضى الأمر التعبير عن مدة زمانية خرافية) وذلك مدة جرهم فخزاعة فقريش لم يفارقها إلا بعد أن جددت قريش بناء البيت. ثم أرسلت إليه العناية الإلهية عقاباً اختطفه وطار به إلى جبل أجياد[16].

5.2.2. ـ بئر برهوت:

وكما أن الماء عنصر أساسي في أساس الخليقة والنهايات فإن البئر يمكن أن تكون هي الأخرى مركزاً من مراكز الحياة الاجتماعية أو نقيضاً لها أي باباً يفتح على عالم آخر هو عالم المنظور مثل «بئر برهوت» وتقع في فلاة عظيمة وادٍ عظيم بقرب حضرموت ماؤها أسود وهي حسب علي بن أبي طالب أبغض البقاع إلى الله تعالى ويقول بعضهم إن فيها أرواح الكافرين والمنافقين[17]. ولا ننس اتصال البئر ومائها غير الصافي بالسحر ولذلك علّق الملكان في قصة هاروت وماروت فوق بئر.

وإذا أرجعنا النظر الآن في جميع النصوص التي تتعلق بقصة حفر البئر باعتبارها نصاً واحداً، وقرأناها قراءتين الأولى عمودية والثانية أفقية أمكننا أن نتتبع القصة باعتبارها مجموعة من المتتاليات Séquences في مجرى الزمان أولاً، ثم باعتبارها نظاماً من العناصر أو الموتيفات Motifs الأسطورية له دلالته الخاصة من حيث هو نظام ومن حيث موقعه من الخطاب الذي يحتويه.

أ ـ الأصل: كانت زمزم أول ما كانت زمن إسماعيل على أغلب الروايات، ولكن بعضهم يذهب بها إلى زمن أكثر إيغالاً في القدم فإذا هي تعود إلى زمن آدم وبداية الخليقة.

ب ـ الواسطة ـ في معظم الروايات أن ظهور ماء زمزم واحتفار عبد المطلب لها بعد أن دثرت إثر خروج جرهم من الحرم إنما كان بعناية إلهية أو تدبير مدبر قولاً أو فعلاً.

فجبريل حسب رواية بن إسحاق السابقة هو الذي همز لإسماعيل بعقبه فانفجر الماء

---

(16) الأزرقي: المصدر السابق ج 2 ص 244 - 245.

(17) القزويني: عجائب المخلوقات ص 236.

وشرب منه إسماعيل. والهاتف هو الذي خاطب عبد المطلب في المنام فدعاه إلى حفر طيبة/ برة/ درة/ المصونة/ زمزم.

3.3 ـ الدلالات الرمزية.

ومهما تكن الاختلافات فالصلة المكانية بين الماء والمكان المقدس لها أكثر من معنًى. فالماء في عالم البداوة والترحال في فضاء ومناخ كالذي تتميز به جزيرة العرب هو أصل الحياة وسر استمرارها. وبدونه لا يستقيم أي شيء ولا يكون. فما كان الحلول بمكان أو الانتقال منه إلى آخر إلا بسبب الماء أو في سبيل الماء، وعديد النزاعات والحروب كانت تنشب بسبب بئر أو عين ماء ومختلف الروايات الأسطورية عن أصل زمزم والأخسف وغيرها من الآبار تعبر عن ذلك المعنى فتصل الآبار والعيون، مركز الحياة الاجتماعية، بجد أعلى أو بأحد الأسلاف الأقربين. فيغدو آدم أو إبراهيم أو إسماعيل أو عبد المطلب رمزاً من رموز الأب والجد واهب الحياة. ولا عجب فالبئر في اللغة العربية وفي الأحلام مؤنثة لأن ربها أو قيّمها ومستنبطها «يدلي فيها بدلوه» و «لأنها تحمل الماء في بطنها»[18].

1.3.3 ـ الماء والمقدس:

وإذن فنحن في هذا المقام إزاء أنموذج أصلي وموتيف أسطوري. فالأمر يتم دائماً بطريقة عجيبة تتدخل فيها قوًى غير منظورة تتحكم في مجرى الأمور وتتوسط بين عالم الأرض وعالم السماء وتضفي على الماء والبئر معنى القداسة. فهذا عبد المطلب يأتيه ـ حسب ما يروى ـ آتٍ يحدثه في صيغة أشبه ما تكون بكلام الكهان يأمره بحفر زمزم ويسميها بأسماء يعددها ويبين له موضعها ويرشده إلى الآيات الدالة عليها ويتحقق ذلك في عالم اليقظة:

«فأُتي عبد المطلب في المنام فقيل له: إحفر زمزم خبئة الشيخ الأعظم. فاستيقظ فقال اللهم بيّن لي، فأُتي في المنام مرة أخرى فقيل له: إحفر زمزم بين الفرث والدم عند نقرة الغراب في قرية النمل مستقبلة الأصنام الحُمر.

فقام عبد المطلب حتى جلس في المسجد الحرام ينظر ما سمي له من الآيات فنحرت بقرة بالحزورة فانفلتت من جازرها بحشاشة نفسها حتى غلبها الموت في المسجد في موضع زمزم فجزرت تلك البقرة في مكانها حتى احتُمل لحمها.

فأقبل غراب يهوي حتى وقع في الفرث فبحث عن قرية النمل. فقام عبد المطلب فحفر

(18) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 302.

هنالك[19]. ويعد أن خاصمه قومه فيها واحتكموا إلى كاهنة بني سعد بن هذيم ونفد ماؤه وهو في طريقه إلى الشام ويئس وجماعته من قطرة ماء واحتفر كل منهم حفرة ينتظر الموت وأسلموا أمرهم أو كادوا تقدم عبد المطلب إلى راحلته فركبها. فلما انبعثت به انفجرت من تحت خفها عين ماء عذب»[20].

2.3.3 الماء والدم والفداء.

تفيد بعض الروايات أن عبد المطلب لما كان يحفر زمزم وابنَه الحارث وقد اشتد عليه أذى قريش حين نازعوه إياها ومنعوه من حفرها لمكانها منهم لأنها منحرهم وموضع وثنيهم آساف ونائلة «نذر إن وفّق له عشرة أولاد أن ينحر أحدهم». إن الدم في نذر عبد المطلب فداء وقربان لواهب الماء والحياة. وهذا العنصر من القصة يجعلها تكرر على نحو غير مباشر قصة أنموذجية أخرى هي قصة إبراهيم وإسماعيل أو إسحاق. ويؤكد هذه العلاقة بين الماء والدم أن بئر زمزم القديمة التي طمرت لما رحلت عنها جرهم كانت عند منحر قريش أو المذبح تؤكد ذلك قصة عبد المطلب وانفلات البقرة من جازرها ودلالة الهاتف على موضع الطوي وأنه «بين الفرث والدم».

3.3.3 ـ الماء والمكان.

إن قدسية زمزم والأخسف والماء عامة مستمدة أيضاً من رمزية الماء أولاً باعتباره وسيلة تطهُّر بل رمزاً للطهارة وثانياً باعتبار الموقع والجوار الذي يقع فيه ماء زمزم. فلئن كانت الأخسف مستودعاً لما يقدم للكعبة من هدايا في زمن متأخر، فلعلها قد كانت قبل ذلك بئراً حقيقية تطفح ماء ثم جف معينها فصارت لها تلك الوظيفة الثانية وظيفة المستودع. وعلاوة على ذلك فلا بد أن قد كانت لزمزم هي الأخرى علاقة بالكعبة وتعظيمها لا سيما وهي تقع في مكان يبعد حوالي ثمانية عشر متراً عن الركن أي عن الحجر الأسود[21] بل لقد كان من الأسباب التي تذرعت بها قريش لمنع عبد المطلب من حفرها أنها تقع عند صنميها آساف ونائلة.

---

(19) الأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص 42 - 47 في رواية أخرى لابن إسحاق «وجد قرية النمل ووجد الغراب ينقر عندها بين الوثنين آساف ونائلة».
وانظر رواية ابن اسحاق في سيرة ابن هاشم ج 1 ص 116.

(20) الأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص 46.

(21) دومنبين G. Demombyne: Le pélérinage à la Mecque p.71.

وخلاصة القول إن الماء هو الأول والآخر، بصفته رمزاً للبدايات ولنهاية الكون ورمز الطهارة حساً ومعنًى، مقدس كالدم. هو ماء الحياة في أصلاب الآباء والأجداد ووسيلة التجدد والخلود، تبذل من أجله الحياة قرباناً ويكون الرحيل في طلبه كما في أسطورة قصة الخضر وبحثه عن عين الخلد[22]. ولذلك بقي الماء في المرثية العربية في الدعاء بالسقيا وبقيت بعض الطقوس الرمزية ومنها الثأر لتهدئة صداه وكان في مزاعمهم كالطائر يصيح اسقوني ولا يهدأ حتى يثأروا له ومنها سكب الماء على القبر أو في أثر الراحل[23].

3.3 الأساطير ذات الصلة بالنار

1.3.3 ـ النار عند العرب دليل لغويٌ ورمزٌ:

للنار والنور أصل واحد في اللغة مشترك. ولئن تقابلت النار مع الماء مبدئياً على أساس التضاد لإختلاف طبيعة كل منهما برداً وحرارة ورطوبة وجفافاً وحركة بالنزول والصعود فإنا لا نعدم شبكة من العلاقات تصل بينهما سواء من حيث هما دليلان لغويان أو من حيث هما رمزان عند العرب أو عند سائر البشر في مختلف الأنظمة الرمزية التي ينشئونها لأنسنة الواقع والسيطرة عليه وتجاوزه في آن خاصة في الأساطير.

ونيران العرب في معاجم اللغة وكتب الأدب عديدة ومنها يمكن أن نتوسّل إلى الأسطوري من نظرة العرب إلى النار من خلال رمزيتها. وتستعمل النار إما علامة من العلامات يقصدون بها إلى معنًى مباشر متواضع عليه فتكون بمثابة «الإشارة» أو تكون ضمن الشعائر والطقوس رمزاً مثقلاً بالمعاني والدلالات.

فمن نيران العرب المشهورة نار القِرَى توقد للضيف يستهدي بها خاصة في ليالي الشتاء الباردة وهي محل فخر واعتزاز وهي النار التي ذكرها الحطيئة في قوله: [بسيط]

قَوْمٌ إذا اسْتَنْبَحَ الأَضْيَافَ كَلْبُهُمُ   قَالُوا لِأُمِّهِمُ بُولِي عَلَى النَّارِ

ومن نيرانهم نار الحرب وتسمى أيضاً نار الأهبة والإنذار وتوقد على الجبل إذا أرادوا حرباً

---

(22) الثعلبي: عرائس المجلس ص 193.

(23) انظر أسفله: أساطير الكائنات اللامرئية وخاصة مبحث الصدى والهامة. كقول النمر بن تولب:

أعاذلُ إن يصبحْ صداي بقفرةٍ   بعيداً نآني صاحبي وقريبي

ترَيْ أنْ ما أبقيتُ لم أكُ ربَّهُ   وأن الذي أمضيتُ كان نصيبي

عن الجاحظ: البيان والتبين ج 1 ص 284.

أو توقعوا حرباً وأرادوا الاجتماع فتكون لمن بَعُدَ علامة ودليلاً وهي التي يذكرها ابن الرومي في قوله:

لَهُ نَارَانِ نَارُ قِرىً وحربٍ   تَرَى كِلْتَيْهِمَا ذَاتَ ٱلْتِهَابِ

مثلما يشير إلى ذلك عمرو بن كلثوم في معلقته: [وافر]

ونحن غداة أُوقِدَ في خَزَازٍ   رفَدْنَا فوقَ رِفْدِ الرافدينا[1]

وشبيهة بها نار التحالف أو ما يسمى أيضاً نار المهوّل وهي نار كان العرب في الجاهلية يوقدونها عند التحالف ويدعون بالحرمان من منافعها على الذي ينقض العهد، وكانوا يطرحون فيها الكبريت والملح يفقع يهوّلون بذلك تأكيداً للحلف[2].

ومنها نار يوقدونها خلف المسافر ولذلك تسمى نار الزائر والمسافر أو نار الطرد وربما أوقدوها خلف الزائر إذا كانوا لا يحبون عودته ودعوا عليه وهو عكس ما يفعلونه عندما يريدون عودته وهم يريقون خلفه الماء. وإلى هذا المعنى يشير بشار في قوله: [متقارب]:

صَحَوْتَ وَأَوْقَدْتَ للجَهْلِ ناراً   وَرَدَّ عليكَ الصِّبا ما استعارا[3]

وليست الناران الأخيرتان بعكس سابقتيها علامة أو دليلاً يُستدل به ويهتدى وإنما هي نار توقد ضمن عملية طقوسية رمزية تستند إلى تفكير أسطوري وفي عملية رمزية لاستجلاب الشر لاعتقادهم أن إيقاد النار خلف إنسان استبعاد لشره وأذاه ولذلك تجد في أقوالهم السائرة: «أبعد الله دار فلان وأوقد ناره إثره»[4].

وتنعكس الآية أي الدلالة عندما يكون إيقاد النار للقادم من سفره وتسمى نار السلامة كما يقول الشاعر:

يا سُلَيْمَى أوقِدِي النَّارا   إن مَن تَهْوِيْن قد زارا

---

(1) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 5 ص 475 «وخزاز» جبل انظر ياقوت الحموي: معجم البلدان. والنار في كلتيهما إشارة.

(2) الحيوان ج 5 ص 470 والنويري نهاية الأرب ج 1 ص 111. ونعمان الجارم: أديان العرب في الجاهلية ص 29 - 31،

(3) الجاحظ: الحيوان ج 5 ص 474 - 475.

(4) لسان العرب مادة «وقد».

وتوجد نار أخرى هي نار الاستمطار وكانت توقد «في الجاهلية الأولى»[5]. فإذا أجدبت الأرض وأمسكت السماء وانحبس المطر مدة عمدوا إلى السَّلَعِ والعُشَرِ وربطوها في أذناب البقر وأصعدوها إلى جبل وعر وأشعلوا فيها النيران ضاجّين بالدعاء والتضرع ويسمى ذلك تسليعاً. وقد بقيت رواسب هذا المعتقد في الشعر، كما في قول الورل الطائي: [بسيط]

لا درَّ درُّ رجالٍ خابَ سعيُهُمُ ... يستمطرونَ لدى الأَزَماتِ بالعُشَرِ
أجاعِلٌ أنت بَيْقوراً مُسَلَّعةً ... ذريعةً لك بَينَ اللهِ والمطرِ[6]

وقد يتساءل المرء ما علاقة إيقاد النار بالمطر؟ وما علاقتها بالبقر بالذات؟ ولعل ذلك أن يكون كما قال ابن الكلبي «تفاؤلاً للبرق» ولأن البقرة والثور في تصور الشعوب القديمة من رموز الخصوبة بجميع معانيها (النسل ـ والحرث)[*].

وهكذا تكون النار في مختلف الأمثلة التي رأينا وفي غيرها[**] رمزاً متعدد الأبعاد والدلالات فهي تتصل بالحياة والموت على حد سواء بل هي في مجال يربط بينهما ربطاً حمياً لذلك سنجدها في أساطير الخلق والتكوين وبداية الحياة على وجه الأرض.

2.3.3 ـ أصل النار في الأساطير

ليست لنا أسطورة شبيهة بأسطورة «بروميثيوس» سارق النار من الآلهة فهل تكون تلك الأسطورة رهينة البيئة الجغرافية الباردة التي ولدتها؟ لا نستطيع الجزم بذلك ـ رغم أنه يمكن القول إن البطولة عند العرب تتمثل في إخماد النار ـ وما لنا عن أصل النار متأخر وهي فيه هبة من الله لآدم عندما أهبطه إلى الأرض وأنزل معه ما أنزل من أسباب الحضارة، وبعضهم يصل هذه الأسطورة بجبل أبي قبيس:

«حكى أصحاب التواريخ في حدوث النار أن آدم عليه السلام لما هبط إلى الأرض وحجّ

---

(5) والسلع «نبات أو شجر مر وقيل إنه سم له ورقة صغيرة شائكة كأن شوكها زغب وهو بقلة تنفرش كأنها راحة الكلب» أما العشر فهو من كبار شجر العضاه وهو ذو صمغ حلو وحراق مثل القطن يقتدح به وهو عريض الورق. (النويري نهاية الأرب ج 1 ص 110 هامش 1 و 2).

(6) الحيوان ج 5 ص 468 ويستشهد بثمانية أبيات تنسب لأمية ابن أبي الصلت في هذا الغرض. وانظر لسان العرب مادة سلع وعشر.

(*) جمع النويري نيران العرب ومنها أيضاً ـ نار الغدر ـ نار الصيد ـ نار الأسد ـ نار السليم ـ نار الفداء ـ نار الوشم ـ (النويري نهاية الأرب ج 1 ص 109 - 115).
(وانظر في الموضوع نفسه الجاحظ كتاب الحيوان ج 5 ص 466 - 481).

(**) انظر أسفله.

نزل جبل أبي قبيس فأنزل الله إليه مرختين من السماء فحك إحداهما بالأخرى فأوريتا ناراً. فلهذا سمي الجبل بأبي قبيس»[7].

3.3.3 ـ النار في العقائد والطقوس:

إن ما أطلعنا عليه من النصوص لا يفيد أن النار كانت محل تقديس وعبادة من العرب قبل الإسلام رغم أن جيرانهم من الفرس كانوا من المجوس عبدة النار أللهم إلا ما يروى عن النار التي كانت تقدسها حِمْيَر وكانوا يتحاكمون إليها[*]. ولكن استعراضنا لأهم النيران عند العرب ومدلولاتها يفيد بما لا يدع مجالاً للشك أنه كانت للنار صبغة طقوسية. فهي تضرم في مناسبات جليلة كالحلف أو لغاية التأثير في مصير من يكرهون عودته، أو تضرم تفاؤلاً بالبرق عند التعشير والتسليع للاستسقاء وتدخل في باب ما يمكن أن نسميه بالمقدس. وفي هذا السياق بالذات تدخل نار المزدلفة الشهيرة التي يقال إن أول من أوقدها قصي بن كلاب من قريش في موسم الحج وكانت قريش لا تخرج من الحرم إلى عرفة[8]. وتُرجع بعض الأساطير الإسلامية أصل عبادة النار إلى بداية الخلق وبالذات إلى قصة قابيل وهابيل وتتصل النار بمعانٍ جديدة باعتبارها معدن إبليس والجان ورمز المعصية والشر والخطيئة:

«لما قتل قابيل أخاه هابيل وهرب من أبيه آدم إلى اليمن جاءه إبليس وقال له: إنما قبل قربان هابيل وأكلته النار لأنه كان يخدمها ويعبدها فانصب أنت أيضاً ناراً تكون لك ولعقبك فبنى بيت نار»[9].

أما النور وهو متفرع عن النار فهو المبدأ الذي خلقت منه الملائكة.

4.3.3 ـ أسطورة نار الحرتين وخالد بن سنان العبسي:

من أقدم المصادر التي ذكرت هذه النار التي تخرج عن النيران العادية المألوفة ابن الكلبي والجاحظ في كتاب الحيوان، وهو يسرد القصة منبهاً إلى أن المتكلمين لا يؤمنون بها أي أنها

---

(7) النويري نهاية الأرب ج 1 ص 103.

(*) انظر وهب بن منبه: كتاب التيجان (بيت رئام) ص 296 - 297.
وأخبار عبيد بن شرية ص 481 تذكر أيضاً نار الإله قزح. ويقول ابن قتيبة إنّ المجوسية كانت في تميم عن ابن قتيبة: كتاب المعارف ص 299 والألوسي بلوغ الأرب ج 2 ص 233 ومحمود سليم الحوت ص 117.

(8) الأزرقي أخبار مكة ج 2 ص 190 ويذكر أبو الوليد الأزرقي رواية تفيد أن بعضهم رأى النبي «في حجته وقد دفع من عرفة إلى جمع والنار توقد بالمزدلفة وهو يؤمها حتى نزل قريباً منها»: المصدر السابق ص 190.

(9) الطبري ج 1 ص 28 ط بولاق.

من باب الخرافات والأساطير رغم أنها قد تكون حادثة تاريخية تضخمت بفعل تناقلها فاحتفظت بها الذاكرة الجماعية في صورتها تلك. وتتعلق برجل اسمه خالد بن سنان العبسي ويعدُّه بعضهم نبياً، من آياته أو معجزاته قصة نار ظهرت ببلاد العرب بالبادية بالحجاز بين مكة والمدينة يقال إنها كانت تخرج من بشر أو من شعب في شق جبل كأنها عنق الإبل فتأتي على ما حولها وتعود إلى منطلقها وإن خالداً نازلها وغلبها بعصاه. فقد روي عن ابن الكلبي أنه قال عنها:

«كان يخرج منها عنق فيسيح مسافة ثلاثة أو أربعة أميال لا تمر بشيء إلا أحرقته.

وإنّ خالد بن سنان أخذ من كل بطن من بني عبس رجلاً فخرج بهم نحوها ومعه درة حتى انتهى إلى طرفها وقد خرج منها عنق كأنه بعير فأحاط بهم.

فقالوا: هلكت والله أشياخ بني عبس آخر الدهر.

فقال خالد: كلا. وجعل يضرب ذلك العنق بالدرة ويقول بدأ بدأً كل هدي لله يؤدي أنا عبدالله خالد بن سنان. فما زال يضربه حتى رجع وهو يتبعه والقوم معه كأنه ثعبان يتملك حجارة الحرة حتى انتهى إلى قليب فانساب فيه وتقدم عليه فمكث طويلاً. فقال ابن عم لخالد يقال له عروة بن شب: لا أرى خالداً يخرج إليكم أبداً. فخرج ينطف عرقاً وهو يقول: زعم ابن راعية المعزى أني لا أخرج. فقيل لهم بنو راعية المعزى إلى الآن. وفي هذه النار يقول الشاعر:

كَنَارِ الحَرَّتَينِ لهَا زفِيرٌ تَصُمُّ مَسَامِعَ الرَّجُلِ السَّمِيعِ»[10]

وفي كتاب الحيوان رواية أطول فيها مزيد من الجزئيات والتفاصيل والتضخيمات الأسطورية لا سيما في القسم الأخير من القصة بعد سيطرته على النار وموته.

«نار خالد بن سنان أحد بني مخزوم من بني قطيعة بن عبس ولم يكن في بني إسماعيل نبي قبله. وهو الذي أطفأ الله به نار الحرتين وكانت ببلاد عبس. فإذا كان الليل فهي نار تسطع في السماء وكانت طيء تنفش به إبلها من مسيرة ثلاث.

---

(10) النويري: نهاية الأرب ج 1 ص 113 والحَرَّة أرض ذات حجارة نخرة سود. والحرتان هما حرة ليلى لبني مرة وحرة النار لغطفان. وأما حرة ليلى فهي من وراء وادي القرى من جهة المدينة وحرة النار قريبة من حرة ليلى قرب المدينة عن معجم البلدان لياقوت. وانظر أيضاً: الثعالبي ثمار القلوب ص 456 وصبح الأعشى ج 1 ص 409.

وربما ندرت منها العُنُق فتأتي على كل شيء فتحرقه. وإذا كان النهار فإنما هي دخان يفور. فبعث الله خالد بن سنان فاحتفر لها بئراً ثم أدخلها فيها والناس ينظرون ثم اقتحم فيها حتى غيبها وسمع بعض القوم: هلك الرجل فقال خالد بن سنان: كذب ابن راعية المعزى لأخرجنَّ منها وجبيني يندى.

فلما حضرته الوفاة قال لقومه: إذا أنا مت ثم دفنتموني فأحضروني بعد ثلاث فإنكم ترون عيراً أبتر يطوف بقبري. فإذا رأيتم ذلك فانبشوني فإني أخبركم بما هو كائن إلى يوم القيامة.

فاجتمعوا لذلك في اليوم الثالث. فلما رأوا العير وذهبوا ينبشونه اختلفوا فصاروا فرقتين وابنه عبدالله في الفرقة التي أبت أن تنبشه وهو يقول: لا أفعل إني إذن أدعى ابن المنبوش فتركوه».

ويعلق الجاحظ على هذه الأسطورة بقوله «والمتكلمون لا يؤمنون بهذا ويزعمون أن خالداً هذا كان أعرابياً وبرياً من أهل شرج وناضرة ولم يبعث الله نبياً قط من الأعراب ولا من الفدادين أهل الوبر وانما يبعثهم من أهل القرى وسكان المدن»[11].

وفي روايات متأخرة تنضاف إلى القصة عناصر أخرى لا سيما في القسم الأخير منها فإذا مغالبة خالد للنار تشتمل على أعمال عدة ذات دلالة أسطورية لأنها تتعلق بالجن[*].

ذلك أن خالداً يقوم بجملة من الأعمال تفيد نوعاً من العلاقة مع الكون ورؤية له.

1 ـ فهو يخط لقومه خطاً في الأرض لا يَعْدُونَهُ وهذا من الأعمال الرمزية ومعناها أن النار رمز لقوىً غيبية أو لكائنات لا منظورة ـ كالجن ـ والمعتقد أنهم مجبولون من النار وأن صراعه مع النار هو صراع معها. أما رسم الخط فمعناه رسم حدود لمنطقة معزولة من تأثيرهم وهذا الفعل الذي أتاه خالد يفيد أنه كاهن أو نبي ظهر فيما يسمى بالفترة ـ بين المسيحية والإسلام ـ وهو ما تذكره بعض الأخبار وما كذبه الجاحظ[*].

2 ـ ويطلب منهم ألا يذكروا اسمه وإلا هلك. ولذكر الاسم كما هو معلوم علاقة بالسحر لأن الفكر الأسطوري يقوم على أن الجزء يمكن أن يقوم مقام الكل فيكون التأثير في الإنسان

---

(11) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 5 ص 276 - 278 ماءان لعبس: معجم البلدان مادة «ناضرة».

(*) هو موضوع الفصل الخامس: أساطير الكائنات اللامرئية.

(*) انظر أسفله: الكون الأسطوري. الفضاء الأسطوري.

ممكناً بمجرد معرفة اسمه، وليس هذا بالغريب إذا تذكرنا دور الكلمة في أساطير الخلق وأنها بمثابة العمل والفعل.

3 ـ بعد أن ألجأ النار إلى بئر في وسط الحرة انحدر فيها فإذا فيها كلاب. والكلاب ولا سيما السود منها، كما رأينا في أسطورة الزهرة والمرأة التي ذهبت إلى بابل على كلب أسود مع المرأة العجوز طمعاً في مقابلة زوجها، هي من الجن في بعض المعتقدات عند العرب مثلما هي واسطة بين العالم الأرضي وعالم ما تحت الأرض.

«روى ابن أبي شيبة في خبر من طرق ملخصة أنه كان بأرض الحجاز نار يقال لها نار الحدثان في حرة بأرض بني عبس تعشي الإبل بضوئها من مسيرة ثماني ليال وربما خرج منها العنق وذهب في الأرض فلا يبقي شيئاً إلا أكله ثم يرجع حتى يعود إلى مكانه».

وجعل يضرب النار ويقول: «بدأ بدأ كل هدى الله مؤدى» حتى عادت من حيث جاءت وخرج يتبعها حتى ألجأها في بئر في وسط الحرة منها تخرج النار فانحدر فيها خالد وفي يده درة فإذا هو بكلاب تحتها فرضّهن بالحجارة وضرب النار حتى أطفأها الله على يده ومعهم ابن عم لهم فجعل يقول هلك خالد. فخرج وعليه بردان ينطفان من العرق وهو يقول: كذب ابن راعية المعزى لأخرجنّ منها وثيابي تندى فسُمّي بنو ذلك الرجل ببني راعية المعزى إلى اليوم»[12].

وعلى هذا فإن النار في الرمزية الأسطورية قرينة الكلب والجن والعالم السفلي وتتمثل بطولة خالد بن سنان العبسي في انتصاره عليها. إنّ أسطورة خالد بن سنان العبسي أسطورة مضادة لأسطورة بروميثيوس الذي سرق النار من الآلهة وهذا طبيعي لأن بلاد العرب بلاد الحر لا بلاد البرد والثلوج ولهذا كان ما يناسب الدفء عندهم في تعابيرنا هو إما «قرّة العين» أو «ما يثلج الصدر» أو برد اليقين.

4.3. ـ الأساطير ذات الصلة بالهواء والريح

﴿فإذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾

(سورة الحجر آية 29)

﴿وأمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بريحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾

(سورة الحاقة آية 6)

الهواء رابع الأركان أو الاستقصات في مصطلحات الفلاسفة وأحد عناصر الطبيعة التي

(12) الدياربكري: تاريخ الخميس ج 1 ص 199.

لها دورها في أساطير الخلق وتصورات الكون ذات الطابع الأسطوري ومختلف القوى الفاعلة فيه بتأثيره الذي فرض نفسه على مخيلة البشر نفَساً هو نسمة الحياة ونسيماً رخاء تذلل لبعض البشر مثل سليمان وذي القرنين، فتكون طوع يمينهم أو تكون ريحاً عقيماً صرصراً لا تبقي ولا تذر.

1.4.3 ـ الرياح الأربع وجهات الكون الأربع:

صنف العرب الرياح قديماً حسب مصدر هبوبها وبه تسمى. فالجنوب: هي التي تهبّ من جهة الجنوب «وهي ريح تجمع السحاب وقيل الخيل»[13] أما الشمال فتهب من جهة الشمال وهي باردة يابسة ويقال لها ريح الشمال أما الصَّبا وتسمى أيضاً القَبول والمضاريح فهي ريح رخاء تأتي من ناحية الشرق إذا هبت على الأبدان العليلة أنعشتها، وتهبّ عند السَّحَر. أما الدَّبور وتسمى أيضاً العاصف والصرصر والعقيم فهي ريح لا ماء معها تهدم البناء وتقلع الأشجار[14]. وتوجد أربع رياح أخرى تدعى بالنكباء لأنها تُنَكّبُ عن إحدى الجهات المذكورة فيكون جملة عدد الرياح ثمانية.

2.4.3 ـ الريح في أساطير الخلق والأصول:

فالريح أو روح الإله هي النفس الحي الذي نفخه الباري بعد خلق الإنسان من الصلصال. ومن المعتقدات الأسطورية القديمة لدى العرب وغيرهم من الشعوب. إن ريح الجنوب من الرياح اللواقح[15].

ومن ريح الجنوب المعدودة من اللواقح خلقت الخيل في أسطورة بديعة منوالها أسطورة الخليقة ومخاطبة الباري للريح طالباً إياها أن تجتمع على غرار مخاطبته الملائكة عند خلق آدم.

«حدثنا أبو عبدالله عقيل الأنصاري بإسناده عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال:

---

(13) انظر أسفله علاقة ريح الجنوب بخلق الخيل في فصل أساطير الحيوان.

(14) انظر تعريفها في فقه اللغة وأسرار العربية لأبي منصور الثعالبي ص 291 وما بعدها. والكسائي: قصص الأنبياء ص 285. وابن إياس الحنفي: بدائع الزهور ط تونس ص 7.

(15) عن الجاحظ أن من الحمر (ج حمار) من سفاده الريح ـ كتاب الحيوان ج 7 ص 244.
أحمد ديب شعبو: سفر التكوين في أساطير الإغريق وقدماء العرب ص 43 وما بعدها. الفكر العربي المعاصر عدد 1988/ 52 - 53.

قال رسول الله ﷺ: «لما أراد الله تعالى أن يخلق الخيل قال للريح الجنوب إني خالق منك خلقاً فأجعله عزاً لأوليائي ومذلة لأعدائي وجمالاً لأهل طاعتي، فقالت الريح: إلهي وسيدي ومولاي إني مطيعة.

فقبض منها قبضة فخلق فرساً وقال له: خلقتك عربياً وجعلت الخير معقوداً بناصيتك والغنائم مجموعة على ظهرك وعطفت عليك صاحبك وجعلتك تطير بلا جناح فأنت للطلب وأنت للهرب وسأجعل على ظهرك رجالاً يسبحونني ويحمدونني ويكبرونني فتسبحني إذا سبحوا وتهللني إذا هللوا وتكبرني إذا كبروا»[16].

3.4.3 ـ الريح في أساطير الدمار الشامل:

تُعدُّ قبيلة عاد من العرب البائدة وتنسب إلى عاد بن عوص بن إرم بن سام بن نوح أي أنها تنزل في زمن قريب من زمن الخليقة. ويذكر الإخباريون أن منزلهم اليمن بالشحر بالأحقاف ما بين عُمان إلى حضرموت في موضع يقال له رمل عالج. وينسبون اليهم القوة والشدة وعظم القامة حتى أن الواحد منهم كان طوله سبعين ذراعاً أو ثمانين وهم الذين أهلكوا في قصص القرآن بريح صرصر عاتية[17].

قال محمد بن إسحق والسدي: «بعث الله على عاد الريح العقيم فلما دنت منهم نظروا إلى الإبل والرجال تطير بهم الريح بين السماء والأرض فتبادروا البيوت فلما دخلوها دخلت عليهم الريح فأخرجتهم منها فهلكوا. فلما أهلكهم الله تعالى أرسل عليهم طيوراً سوداً لتلقيهم في البحر فألقتهم فيه»[18].

4.4.3 ـ الريح في أساطير النبي سليمان وذي القرنين.

والريح في أساطير النبي سليمان أو التي تجري مجراها مثل أسطورة ذي القرنين قوة خارقة. فهي بديل من الفرس أو من الجن مسخَّرة بين يديه؛ من ذلك أن سليمان كان «إذا أراد أن يركب الريح دعا بالأرياح الأربعة (كذا) الشمال والجنوب والصَّبا والدبور ثم يبسط بساطه عليها وهو من السندس باطنه أحمر وظاهره أخضر أهداه الله له من الجنة لا يعلم طوله وعرضه إلا الله. وقيل كان طوله ستمائة وستين ذراعاً ثم يجلس على كرسيه والكرسي

(16) الثعلبي: عرائس المجالس. ص 269 وما بعدها.

(17) الثعلبي: عرائس المجالس ص 53.

(18) الثعلبي: عرائس المجالس ص 55.

على دُرْنُوك (ضرب من الطّنافس) من الجنة، وتركب العلماء معه.

فكانت الريح تحمله والطير تظله وزمام الريح بيده كما يمسك الرجل زمام فرسه فتغدي على مسيرة شهر وتعشي على مسافة شهر»[19].

ومن ذلك أن الصعب ذا القرنين يرى رؤيا تلعب فيها الريح دوراً يذكرنا بالنبي سليمان إذ تحشر له الإنس والجن وتمثل بين يديه خاضعة طائعة.

«قال وهب: فلما كانت الليلة الرابعة رأى كأن الإنس والجن أتوه من الأرض كلها حتى جلسوا بين يديه.

ثم أقبلت البهائم والأنعام من الأرض كلها حتى جلست بين يديه.
ثم أقبلت الوحوش من الأرض كلها حتى جلست بين يديه.
ثم أقبلت الطير كلها حتى أظلّته.
وأقبلت الهوام من جميع الأرض كلها حتى حفّت به.
ثم أقبلت الرياح حتى استدارت فوقه.

قال: فارسل أمماً من الإنس والجن مع ريح الصَّبا إلى المغرب فهبّت بهم إلى المغرب.

ثم أرسل أمماً من الأنس والجن مع ريح الشمال فهبت بهم إلى يمنى الأرض.

فلما ذهبت الإنس والجن أمر البهائم والأنعام فذهبت بهم الرياح الأربع وجوهاً من الأرض فذهبوا في سبيل الإنس والجن.

ثم أمر الطير فذهبت بها الرياح في الوجوه الأربع.
ثم أمر الرياح فذهبت بالوحوش وحبس سباعها تحت قدميه.
ثم أمر الرياح فذهبت بالهوام في سبيل من مضى من جميع من أرسل»[20].

وتلتقي جميع هذه المعاني التي تتصل بالريح في الأحلام وفي المخيال عامة. فهي رمز القوة والسلطان ولكنها تدل على معنيين اثنين متناقضين. فهي تدل على الخصب والرزق والنصر والظفر والبشارات، إذا ساقت السحاب مثقلاً بالمطر. وربما دلت على الجوائح والآفات إذا

---

(19) الكسائي: قصص الأنبياء ج 2 ص 285 ط إيزنبرغ والنويري: نهاية الأرب ج 14 ص 107.
(20) وهب بن منبه: كتاب التيجان في ملوك حمير ص 83.

كانت دبوراً[21]. وتكاد الريح في الأسطورة تستوي والخيل ولذلك يقال في الفرس السريع إنه يسابق الريح أو هو خلق من الريح[22].

5.3 ـ الأساطير ذات الصلة بالشجر والنبات:

فيتبعه فيجيء به إلى حدائق لا يعرف كنهها إلا الله. فيقول الملك خذ ثمرة من هذا الثمر فاكسرها. فإن هذا الشجر يعرف بشجر الحور. فيأخذ سفرجلة أو رمانة أو تفاحة أو ما شاء الله من الثمار فيكسرها. فتخرج منها جارية حوراء عيناء تبرق لحسنها حوريات الجنان. فتقول من أنت يا عبدالله؟ فيقول أنا فلان بن فلان. فتقول: إنـي أمنى بلقائك قبل أن يخلق الله الدنيا بأربعة آلاف سنة.

(أبو العلاء المعري: رسالة الغفران طـ 7 دار المعارف ص 288).

قد سلف أن رأينا أن الطقوس قد تكون الجانب «العملي» من الأسطورة إذا نظرنا إلى الأمور في صيرورتها واستحالتها وأن الأسطورة قد تكون وضعت لتفسير أصل طقس من الطقوس أو شعيرة من الشعائر وأن المعتقد من المعتقدات الأسطورية قد يَمّحي ويتلاشى بصفته تلك إلا أنه يظل حياً في بعض العادات والتقاليد الطقوسية ومن خلال بعض الاستعمالات اللغوية ومختلف أوجه المجاز في الأدب.

وبناء على ما تقدم واستناداً إلى ما وصلنا من أخبار تتعلق بالشجر يمكن القول إن العرب كانوا يقدسون الأشجار وأن قد كانت لهم معتقدات أسطورية تتعلق ببعض الأنواع منها ولا سيما العُشَر والطلح والسَّمُر[23].

إن أصحاب السير والأخبار قد حفظوا لنا روايات عن «ذات أنواط» وهي شجرة خضراء عظيمة كانت قريباً من مكة وعن «نخلة نجران» وعن «سروة بسط» التي عضدها المتوكل فكان ذلك إيذاناً بتعجيل هلاكه فيما يزعمون[24]. وهي أخبار يمكن أن نرقى منها صُعُداً إلى

(21) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 268.

(22) انظر أساطير الحيوان أسفله وكيف تقترن صورة الفرس في الخيال والأسطورة بالماء والريح.

(23) الطلح واحدتها طلحة والعُشَرُ واحدتها عُشَرة والسَّمُرُ واحدتها سَمُرة وكلها شجر عظام من شجر العظاه (انظر لسان العرب مادة طلح وعشر وسمر).

(24) ذات أنواط مذكورة ضمن «غزوة حنين» سنة ثمان بعد الفتح وهي التي طلب فيها بعض المسلمين من النبي أن يجعل لهم ذات أنواط مثلها لقريش. انظر مثلاً سيرة ابن هشام ج 4 ص 70. والأزرقي: أخبار مكة ج 1 ص 130 ومعجم البلدان ج 1 ص 260. مادة أنواط. وعن نخلة نجران انظر سيرة ابن هشام ج 1 ص 34 وياقوت الحموي: معجم البلدان ج 8 ص 260 مادة نجران. وعن «سروة بسط» انظر الثعالبي: ثمار القلوب ص 590 - 591.

العهود السحيقة التي لا شك أن العرب كانوا يقدسون فيها الشجر شأنهم في ذلك شأن عديد من الشعوب القديمة ولا جرم فالشجرة واقعاً (نخلة أو زيتونة) أو رمزاً (شجرة الحياة أو الخلد أو شجرة المعرفة أو شجرة اليقين) في أساطير الخليقة وسائر السياقات التي ترد فيها محمّلة بدلالات عدة منشؤها إما الشجرة عامة وما تفيده من المعاني أو كل شجرة بعينها وما لها من رمزية.

1.5.3 ـ الأشجار المقدسة عند العرب:

كانت للعرب أشجار مقدسة يعظمونها ويخصونها بجملة من الأعمال الطقوسية منها احتفاؤهم بها في مواسم معلومة وتعليق الأثواب والأسلحة والحلي عليها والذبح عندها. وقد تكون المرحلة التي وصلتنا عنها بعض تلك الأخبار متأخرة إلا أنها تشي بتغلغل تقديس الأشجار عند العرب قبل الإسلام بما أن بعض الشعائر المتصلة بها ظلت حتى أيامنا هذه[25]. ولا بد أن ذلك التقديس ليس متجهاً إلى الشجرة بصفتها مظهراً من مظاهر الطبيعة كما قلنا ذلك في شأن الحجارة والجبال ولكن إلى ما تدل عليه وترمز إليه. ومن الأشجار الشهيرة:

1.1.5.3 ذات «أنواط»/ سدرة:

لقد عرّفوها بأنها «شجرة عظيمة خضراء»[26] ويذكرنا اسمها المركب المبدوء بذات بأسماء بعض معبودات العرب الجاهليين مثل ذات حمين وذات بعدن (أي الشمس) ولذلك فإن النبي لما قال له أبو واقد الليثي وهو الحارث بن مالك في غزوة حنين مع جماعة من المسلمين: «يا رسول الله اجعل لنا ذات أنواط». كما لهم (أي قريش) ذات أنواط أنكر ذلك وكبر وشبه قوله ذاك بقول قوم موسى لموسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة[27]. وكان العرب يأتونها قبل الإسلام كل سنة تعظيماً لها فيعلقون عليها اسلحتهم ويذبحون عندها وكانوا إذا حجوا علقوا عليها أرديتهم ودخلوا الحرم بدون أردية[28].

---

(25) محمود سليم الحوت ص 111 ويشير إلى مكانة الأشجار عند السريان ولا سيما في بلاد اليونان [ومصدره في ذلك روبرتسن سميث: أديان الساميين ص 186 - 191].

(26) سيرة ابن هشام ج 4 ص 70. والأزرقي أخبار مكة ج 1 ص 130.

(27) المرجع السابق ص 130.

(28) انظر معجم البلدان ج 1 مادة أنواط.

2.1.5.3 «نخلة نجران»:

ومن مظاهر تقديس النخلة قديماً «نخلة نجران» و «كان أهل نجران ـ حسب ابن هشام صاحب السيرة» ـ يعبدون نخلة طويلة بين أظهرهم لها عيد في كل سنة وإذا كان ذلك العيد علقوا عليها كل ثوب حسن وجدوه وحلي النساء ثم خرجوا إليها فعكفوا عليها يوماً»[29] وتتميز النخلة كما هو معلوم بخضرتها الزاهية الدائمة لأن أوراقها لا تسقط البتة ولذلك شبهوها في الإسلام بالمسلم في حديث مأثور عن عبدالله بن معمر[30].

3.1.5. النخل مثوى العزى:

والنخلة شجرة إلاّ أنها محل الإله ومنزله ولذلك تفيد بعض الأخبار أن العزى كانت بواد من نخلة الشامية يقال له حراض حمت لها قريش منه شِعْباً وأنها كانت تخصها بالزيارة والهديّة دون غيرها وأن ظالم بن أسعد المُرِّي الذي ينسبون إليه اتخاذها لأول مرة قد بنى عليها بيتاً وأن صنمها كان أعظم الأصنام عند قريش[31].

والعزى في القصة الأسطورية التي تُروى عن هدم خالد بن الوليد إياها «شيطانة تأتي ثلاث سمرات ببطن نخلة»[32]. وإذن فيمكن القول إن العزى مسكن الآلهة وكانت تتوحد وصنمها والسمرات الثلاث فضلاً عن أنها المرأة الحبشية التي خرجت منها نافشة شعرها. ولذلك لم يتم القضاء عليها إلا بعضد السمرات الثلاث.

يقول ابن الكلبي: «كانت العزى شيطانة تأتي ثلاث سَمُرات ببطن نخلة. فلما افتتح النبي ﷺ مكة بعث خالد بن الوليد وقال له: إيت بطن نخلة فإنك تجد ثلاث سمرات فاعضد الأولى! فأتاها فعضدها. فلما جاء إليه عليه السلام، قال: هل رأيت شيئاً؟ قال: لا. قال: فاعضد الثانية! فأتاها فعضدها. ثم أتى النبي عليه السلام فقال: هل رأيت شيئاً قال: لا. قال: فاعضد الثالثة! فأتاها فإذا هو بحبشية نافشة شعرها واضعة يديها على

---

(29) سيرة ابن هشام ج 1 ص 34.

(30) قال رسول الله ﷺ إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها وإنها مثل المسلم فحدثوني ما هي؟ قال عبدالله: فوقع الناس في شجر البوادي ووقع في نفسي أنها النخلة فاستحييت. ثم قالوا حدثنا ما هي يا رسول الله؟ فقال هي النخلة. والنويري: نهاية الأرب ج 11 ص 170.

(31) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 18 - 17 و 25 - 26 - 27.

(32) ابن الكلبي: المصدر السابق ص 25 - 26.

عاتقها تصرف بانيابها وخلفها دبية بن حرمي الشيباني ثم السلمي وكان سادنها. فلما نظر إلى خالد قال: [طويل]

أَعُزاءُ شُدّي شَـدَّةً لا تَكْذِبي على خالد أَلْقي الخمارَ وَشَمِّري!
فإنكِ إلاّ تقتـلي اليومَ خـالداً تَبوئي بِذلِ عـاجـلٍ وتُنَصَّري

فقال خالد: [رجز]

يا عزُّ كُفْرانَكِ لاَ سُبْحَـانَكِ! إنّي رأيتُ الله قَـدْ أَهَـانَــكِ

ثم ضربها ففلق رأسها فإذا هي حُممة. ثم عضد الشجرة وقتل دُبّية السادن ثم أتى النبي ﷺ فأخبره».

4.1.5.3 ـ العبلاء مثوى «ذي الخلصة»:

الخلصة أو ذو الخلصة من أصنام العرب المشهورة و«كان مروة بيضاء عليها كهيئة التاج» وكانت على ما يقول الرواة بتبالة بين مكة واليمن. وقد استقسم عندها أحدهم وكان أبوه قُتل فخرج الناهي فأبى أن يأتمر بأمره وخرج يطلب ذحله وهو القائل: [رجز]

لَوْ كنتَ يا ذا الخُلَصِ الموتورا مثلي وكان شَيْخُكَ المقبورا
لَمْ تَنْهَ عَنْ قَتْلِ العداةِ زُورا[33]

غير أن ذا الخلصة أيضاً بنيان مبنيّ لعله أشبه بالبيت العتيق مضاهاة له، وشجرة أرطى بجانب البيت المذكور تسمى العبلاء[43] والخلصة عند الأزرقي مؤنثة لا كما رأينا آنفاً في الرجز السابق وكانوا يفعلون معها ما رأيناهم يفعلون مع ذات أنواط: فقد «كانوا يلبسونها القلائد ويهدون إليها الشعير والحنطة ويصبون عليها اللبن ويذبحون لها ويعلقون عليها بيض النعام»[35].

ونستنتج مما سبق اشتراك الصخرة البيضاء وشجرة الأرطى في التسمية وفي الجنس (إذا ما

---

(33) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص34 وما بعدها.
وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير ص 252 وينسب الشعر إلى أبي ذؤيب الهذلي. وبعضهم ينسبه إلى امرىء القيس بن حجر. وانظر ياقوت الحموي: معجم البلدان ج 3 ص 475.
(34) الأزرقي: أخبار مكة. تعليقات المحقق لطبعة دار الأندلس رشدي الصالح ملحس ص 385.
(35) المصدر السابق.

اعتبرنا ما يهدى اليهما) فهل هو مجرد اتفاق أم تراه يدل على تراكب بين ظاهرتين تعودان إلى أطوار سابقة كان العرب فيها يقدسون الحجارة والأشجار؟ كما نستنتج أنهم كانوا يعاملونها معاملة المرأة من جهة (القلائد) ويهدون إليها ما تنبته الأرض وما ينتجه الحيوان رموزاً تدل على الخصب والنماء تيمناً وتبركاً. وتقديس العرب للشجر والنبات عموماً ليس بالأمر الغريب سواء اعتبرنا أنهم من الساميين وكانت النخلة شجرتهم المقدسة في مصر وبابل وفينيقيا والجزيرة[36]، أو اعتبرنا الإطار الطبيعي الذي فيه كانوا يتحركون. ولا غرابة فقد كانت الشجرة بالنسبة إليهم صنواً للحياة سواء نظرنا إلى الشجرة من حيث هي كائن واقعي أو من حيث هي رمز حي.

فمن النخلة التمر طعاماً سائغاً وذخراً أو عدة للسفر والنبيذ نشوة وانفتاحاً على عالم لا يكدر صفْوَهُ الموتُ، فلا غرو أن كانت شجرة عشتروت المقدسة (وهي آلهة الخصب والجنس). وفي ظلها أو في ظل سدرة يتفيأ البدوي من هجير الصحراء ورمضائها. ولا بد أن خضرة السمر والطلح والعشر والنخل وغيرها من الشجر والنبات كانت تستلفت الانتباه بجذورها الضاربة في الأرض وقامتها المنتصبة شامخة وبأوراقها الخضراء الزاهية التي لا تكاد تسقط في عالم سمتُه الأساسية المحل والجدب متصلة هكذا بالتراب والماء والهواء مرتفعة في عنان السماء. وإذن فهي رمز التجدد والشباب الحي ونسغ الحياة التي لا ينضب معينها[37] حتى إنها لتكاد تمثل بالقياس إلى الإنسان كما رأينا آنفاً مع الجبال رمزاً للخلود فلم لا يقدمها العربي ـ والشاعر العربي حديثاً يصفها بأنها أرض عربية ـ ولماذا لا يراها محلاً ينزل فيه الإله بل كيف لا تكون حتى ضمن تصوره في ظل الإسلام لـ «سدرة المنتهى» أو «شجرة طوبى» في الجنة(*)؟ وكيف لا تكون في أساطير البدايات من أول ما خلق الباري؟.

---

(36) شوقي عبد الحكيم: معجم أساطير وفولكلور العالم العربي ص 665 - 667.

(37) لمزيد التوسع في فهم الشجرة وما ترمز إليه انظر خاصة: ميرسيا إلياد ويجعل لها سبعة معان أو تأويلات أساسية في كتابه Traité d'histoire des Religions P231 - 238 و jean Chevalier et Alain Gheerbrant معجم الرموز (بالفرنسية) طـ 1988 ص 62 - 68. (مقال شجرة) وص 579 مقال (كتاب).

(*) ذكر في صفتها أنها: «في الجنة أصلها في قصر النبي ﷺ ولها في كل قصر غصن كالشمس في الدنيا، لها في كل دار ضوء. وفي خبر عن النبي ﷺ أن بطحاءها ياقوت أحمر وترابها مسك أذفر ووحلها عنبر أشهب وكثبانها كافور وبسرها زمرد أخضر وأفنانؤها سندس وإستبرق وزهرتها رياط صفر وورقها برود خضر وثمارها حلل حمر وصنوها زنجبيل وعسل وعشبها زعفران مرتفع يتفجر من أصلها أنهار السلسبيل والرحيق والعسل ولو سار راكب الجواد في ظلها مائة عام لم يقطعها. وكان الطاووس يسكنها» عن الدياربكري: تاريخ الخميس ج 1 ص 48.

إن هذه المعاني المتعددة التي للشجرة عامة ولمختلف أنواع النبات قد جعلت الشجرة بمثابة الأنموذج الأصلي تجسد في بعض الأساطير الإسلامية عن أصل بعض الأشجار والنبات وقصتها على وجه الأرض.

2.5.3. ـ الشجر والنبات في الأساطير:

تشترك جميع أساطير الشجر والنبات في أنها من أصل سماوي هو النموذج الأول الذي أخذت منه ويتجلى الفكر الأسطوري ببعض مميزاته الخاصة. فالأشجار والنبات قد وجدت في زمن البدايات المقدسة وحسب منطق خاص وسببية من نوع خاص هي السببية كما في الفكر الأسطوري لا كما في الفكر العلمي أو التجريبي.

1.2.5.3 ـ أصل الحنطة والشعير:

في الرواية العربية الإسلامية عن أصل الحنطة والشعير علاقة بينهما وبين خلق آدم وحواء وتماثل غريب: فكما أن حواء نشأت من آدم كذلك نشأ الشعير من الحنطة. وتتوزع الأدوار فيها بين آدم وحواء توزعا يذكرنا بالشجرة المحرمة وتحريم الباري عليهما أن يمّساها ومعصية حواء للأمر الإلهي. ومصداق ما قلناه الأسطورة التالية:

«إن جبريل ـ وعند بعضهم ميكائيل ـ أتى آدم عليه السلام بحفنة من الحنطة وقال: هذا الذي اخترته على جنة رب العالمين هو رزق لك ولولدك. فعمد آدم إلى قبضة منها وعمدت حواء إلى قبضة فقال آدم لحواء لا تزرعي فخالفته. فجاء الذي زرعت حواء شعيراً»[38].

2.2.5.3 ـ أصل الطيب:

وأصل الطيب مثلاً «أن آدم عليه السلام أُهبط إلى الأرض وعلى رأسه إكليل من شجر الجنة. فلما صار إلى الأرض ويبس الإكليل تحاتّ ورقه فنبت من ذلك الورق أنواع الطيب». بل يذهب بعضهم إلى أن أبا البشر لما علم الله مهبطه إلى الأرض» جعل لا يمر بشجرة من شجر الجنة إلا أخذ غصناً من أغصانها فهبط إلى الأرض وتلك الأغصان معه فلما يبس ورقها تحاتّ فكان ذلك أصل الطيب»[39]. وتجسم هذه الأسطورة مثال الأنموذج السماوي لما هو على وجه الأرض.

---

(38) القزويني: عجائب المخلوقات ص 324 وانظر قبلها ص 317.

(39) الطبري: تاريخ الرسل والملوك ج 1 ص 62. ورأينا أعلاه أن الطيب نبت من دموعه. انظر الإحالة ص 303.

3.2.5.3 ـ أصل الثمار:

وللثمار في الأساطير مصدر سماوي. ولنا أسطورة تفصِّل فيها الأنواع التي نزل بها آدم وهي بتفصيل علماء النبات أليق وبهم أعلق.

«وقيل إن من الثمار التي زود الله عز وجل آدم حين أهبطه إلى الأرض ثلاثين نوعاً: عشرة منها في القشور وعشرة لها نوى وعشرة لا قشور لها ولا نوىً. فأما التي في القشور منها فالجوز واللوز والفستق والبندق والخشخاش والبلوط والشاهبلوط والرانج والرمان والموز».

«وأما التي لها نوىً منها فالخوخ والمشمش والإجاص والرطب والغبيراء والنبق والزعرور والعناب والمقل والشاهلوج.

وأما التي لا قشور لها ولا نوى فالتفاح والسفرجل والكمثرى والعنب والتوت والتين والأترج والخرنوب والخيار والبطيخ»[40].

4.2.5.3 ـ النخلة أخت آدم:

في حديث مشهور «أكرموا عماتكم النخل» وقد شرحه بعضهم بأن النخلة خلقت من فضلة طينة آدم. ولا بد أن هذا الربط المتين بين النخلة والإنسان عامة والمسلم خاصة له سند يستند إليه. فالقزويني في كتابه ذي المنزع العلمي يذكر أن النخلة شجرة مباركة لا توجد إلا ببلاد الإسلام ويعقد بينها وبين الإنسان مقارنة طريفة فيخلص إلى ما يلي: «إنها تشبه الإنسان من حيث استقامة قدها وطولها وامتياز ذكرها عن أنثاها واختصاصها باللقاح. ولو قطع رأسها هلكت ولطلعها رائحة المني، ولها غلاف كالمشيمة التي يكون الولد فيها والجُمّار الذي على رأسها لو أصابه آفة هلكت النخلة كهيئة مخ الإنسان إذا أصابه آفة، ولو قطع منها غصن لا يرجع بدله كعضو الإنسان وعليها ليف كشعر يكون على الإنسان»[41].

---

(40) المصدر السابق ص 63 - 64. وانظر النويري: نهاية الأرب ج 11 ص 4 - 5. وتختلف الأصناف المودعة تحت كل جنس فالتي لها قشر الجوز واللوز والفستق والبلوط والشاهبلوط والصنوبر والنارنج والرمان والخشخاش. والتي لثمرها نوى: الزيتون والرطب والمشمش والخوخ والإجاص والغبيراء والنبق والعناب والخيط والزعرور. وأما العشرة التي ليس لها قشر ولا نوى فهي نفسها لكن بدل الخيار القثاء.

(41) انظر القزويني: عجائب المخلوقات ص 304 - 305 وفي الفتوحات المكية يذكر ابن عربي قصة خلق النخلة وأنه فضل من الطينة قدر السمسمة مد الله منه أرضاً واسعة الفضاء وهو تصور الصوفية لما يسمونه «أرض الحقيقة».

وخلاصة القول إن الشجرة واقعاً كانت أو رمزاً صورة حية من الوجود. فهي كالإنسان عالم صغير تجتمع فيه العناصر الأربعة من تربة وماء وهواء وبواسطتها يقتدحون النار. كما أنها بخضرتها الزاهية الدائمة رمز الحياة والتجدد والخلود ولذلك كان من أسماء الجنة الفردوس. ولا يخفى أن لورقة الشجرة صلة رمزية بالورقة التي عليها تكون الكتابة. بل إن «شجرة المنتهى» شجرة تحت العرش «إذا انقضى أجل العبد وبقي من عمره أربعون يوماً سقطت ورقته على عزرائيل فتسميه الملائكة ميتاً»[42]. وهنا يتصل الأول بالآخر أي تتصل الورقة بالشجرة والموت بالحياة مثلما تتصل الشجرة باللوح المحفوظ الذي خطت عليه مصائر العباد بيد القدرة الإلهية فإذا نحن دوماً إزاء المقدس والواحد ضمن حلقة التكوين بدءاً ونهاية وعوداً سرمدياً.

---

(42) دقائق الأخبار ص 7.

4 ـ أساطير الحيوان:

0.4 مقدمة: العرب القدامى والحيوان في المعيش والمكتوب:

إن علاقة العرب بالحيوان أليفه ووحشيه وثيقة لارتباط حياتهم بحياة بعضها مصدراً للغذاء والكِنّ والدفاءة، ومطية وأداة تواصل وتبادل اجتماعي، يصدق هذا بالخصوص على الجمل والناقة والشاة (وبها تعرف المنزلة الاجتماعية ويحدد المهر والدية) كما يصدق على حيوانات أخرى قد تكون دونها أهمية في المعيش وفي الحياة الاقتصادية إلا أن لها قيمة لا تُنكر على الصعيد الفكري العقائدي وما يستند إليه من رمزية أسطورية، وما له من دور في تشكيل المعرفة والوعي وتحديد نظام القيم بصفة عامة.

فالحيوان ـ سواء كان من الدواب والأنعام أو من الطير والحشرات والهوام ـ حاضر في الواقع أو في الذهن أليفاً داجناً كالكلب والحمار والديك، ومطية ورفيقاً في السفر كالناقة والفرس، أو وحشياً في قُلَل الجبال مستفرداً كالنسر والعقاب والوعل والظبي والثور الوحشي والأتان والحية والعقرب والوزغة والضب، يُرجى خيره فيطلب أو يخشى أذاه فيوسم بسمة القداسة وتكون له حرمة خاصة ويحرّم صيده مثل غزلان مكة أو الانتفاع به مثل «البحيرة» و«السائبة» و «الوصيلة» و «الحامي» و «البلية»[1]. ولقد انعكس ذلك كله في المقول كالأمثال ثم في المدونات على اختلافها مما يسمح لنا بتقصي صورة الحيوان والأساطير المتعلقة به ومدى دلالتها على عالم الانسان.

ويجد مطالع كتب الأنساب مثلاً أن العرب القدامى قد سموا أبناءهم بأسماء مشتقة من عالم الحيوان بجميع أصنافه ومختلف الدلالات التي تتعلق به فمن الطير القُطامي وهو الصقر واليعقوب وهو ذكر الحجل والهيثم وهو فرخ العقاب وعكرمة وهو الحمامة، ومن السباع عنبس وحيدرة وأسامة وهرثمة والضيغم وهو الأسد وأوس ونهشل وهو الذئب وثعلبة وكلثوم وهو الفيل، ومن الهوام حنش وجُندب وذَر وعَلس ـ وهو القراد ـ ومازن وهو بيض النمل والأرقم ـ أي الحية ـ كما أنهم سموا يربوعاً وجِسْلاً وحُسَيْلاً وضبعاً وضباً مما حدا ببعضهم إلى القول بأن ذلك من بقايا الطوطمية عند العرب[2].

---

(1) انظر تعريفها اسفله ـ راجع مثلاً سيرة ابن هشام ج 1 ص 91 - 93 ط مصر 1936 والألوسي: بلوغ الأرب ج 3 ص 34 - 39.

(2) الجاحظ: الحيوان ج 1 ص 324 - 325 وج 3 ص 439 (ما يتفاءل به من الأسماء) وج 8 ص 53 - 54 وانظر =

كما أطلقوا أسماء بعض الحيوانات على مواضع ودارات مثل دارة الذؤيب ودارة الغُزيْل لبني حارثة بن ربيعة بن أبي بكر بن كلاب ودارة الجأب ـ وهو الحمار الغليظ ـ ودارة الكبشات ودارة الجدي ودارة الخنزير ودارة العِجلة[3] أو على بعض المنازل في السماء وعلى النجوم مثل السرطان والفرقدين والجدي والسمك.

بل إن من العرب من عبد آلهة ذات أسماء وأشكال حيوانية مثل «نسر» و «يغوث» ـ وهو الأسد ـ وكانت تعبده في اليمن مذحج وحمير، و«يعوق». واليعبوب ـ وهو الفرس ـ وكانت تعبده همدان بقرية خيوان[4].

ومنهم من قدس بعض الحيوانات في ذاتها أو في ظروف معلومة فخلفوا لنا من الأساطير والخرافات ما يؤكد متين العلاقة بين عالم الحيوان تشابهاً وتماثلاً أو اتصالاً وتفاعلاً وتحولاً مثلما نجد ذلك في صميم كل أسطورة، ولنا في هذا السياق خبران طريفان أحدهما يروى عن قوم يقال لهم الضبعيون يقصدهم الضبع ويميزهم من غيرهم[5]. والثاني عن الجاحظ يقول فيه: «قلت مرة لعبيد الكلاعي وقد أظهر من حب الإبل وشغفه بها ما دعاني إلى أن قلت له: أبينها وبينكم قرابة؟

قال: نعم، خؤولة. إني والله ما أعني البخاتي ولكني أعني العراب التي هي أعرب.
قلت له: مسخك الله تعالى بعيراً.

= «النفير» مادة نفر في لسان العرب. وفيه أنهم كانوا يسمون الأولاد باسم الحيوان ظناً منهم أنه يحفظهم من أعين الإنس والجن. وأدب الكاتب لابن قتيبة ص 56 - 61. وراجع النويري. نهاية الأرب ج 2 ص 276 - 362 الباب الرابع في الأنساب.

(3) انظر ياقوت الحموي. معجم البلدان ج 2/2 ط بريل ص 227 - 232.

(4) انظر بشأن يغوث ويعوق ونسر سيرة ابن هشام ج 1 ص 82 - 80 ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 13 و 57 - 58. وص 63 «اليعبوب صنم لجديلة طيء وكان لهم صنم أخذته منهم بنو أسد. فتبدلوا اليعبوب بعده. قال عبيد:

فتبدلوا اليعبوبَ بعدَ إلاههم صَنَماً فقَرّوا يا جَديلَ وأعذِبوا»

وعن سُواع راجع الأزرقي: أخبار مكة: ج 1 ص 131 وفي كتاب أنساب الخيل لابن الكلبي ط دار الكتب المصرية ـ تحقيق أحمد زكي باشا «أن اليعبوب في اللغة الفرس السريع الطويل والجواد السهل في عدوه». انظر على سبيل المثال عبادة طيء للجمل الأسود وبني إياد للناقة وبني بكر لسقب. انظر في هذا الشأن وعلى سبيل المثال كتاب الدميري: حياة الحيوان الكبرى والسهيلي الروض الأنف ج 2 ص 342 عن خان ص 80. والإصابة في معرفة الصحابة: ج 1 ص 55 رقم 2941 والبلاذري: فتوح البلدان ص 107 ط عبدالله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع مؤسسة المعارف بيروت 1987 ويذكر أن قوماً بالبحرين ـ الأسبذين ـ كانوا يعبدون الخيل. وأبو الفرج الأصفهاني: كتاب الأغاني ج 6 ص 47 وج 15 ـ ص 93 ط بولاق أخبار أبي دؤاد الإيادي.

(5) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 2 ص 65 عن عبد المجيد خان ص 69.

قال: الله لا يمسخ الإنسان على صورة كريم إنما يمسخه على صورة لئيم[6].

وقد استمرت بعض تلك المعتقدات والتصورات الأسطورية ذات الصلة بالحيوان في ظل الإسلام مما يدل على مدى تغلغلها في عالم العرب ونظامهم الفكري فبقي بعضها في شكل عادات وممارسات نسيت أصولها ومبادئها وتسلل جانب منها إلى بعض الخطابات التي تعتبر مؤسسة للحقيقة ـ وللأساطير كما رأينا في الفصل الأول تلك الوظيفة ـ لاتصالها بقصة الخليقة وبالطوفان وبتفسير القرآن عامة إلا أنها أساطير أو تحمل سمات أسطورية أو صارت تعد من باب الخرافات والأكاذيب ذات الدلالات الرمزية ولكن لا شيء يدل على أنها لم تكن في وقت ما محل اعتقاد. كما بقيت منها رواسب في شكل ومضات ضمن قوالب تعبيرية في الأدب عامة ولا سيما في الشعر والأمثال وما تقوم عليه من الصور والتشابيه والاستعارات وسائر أفانين القول[7].

ويفتقر الباحث في الأساطير ذات الصلة بعالم الحيوان مبدئياً إلى دراسة أعم تتناول علاقة العرب القدامى بالحيوان في المعيش والمكتوب والمجسم بالنقوش والتصاوير والألوان أي في مختلف ضروب الخطابات والمواقف مثل الأمثال والحكم الشعبية وفي الخطابات الإبداعية والشعرية منها بالخصوص حيث تكثر الصور المجازية وفي الموسوعات والكتب التي تعرض مادة علمية أو شبه علمية والتي لا تخلو من بعض الأساطير أو من بعض السمات الأسطورية. ولا شك أننا في حاجة إلى دراسة يتم النظر فيها إلى صورة كل حيوان بعينه وعلى حدة أو ضمن مجموعات وما له من دلالة في ذاته وفي نظام اللغة ثم ما له من رمزية خاصة في مختلف المواقف والسياقات.

---

(6) الجاحظ: الحيوان ج 4 ص 100.

(7) انظر الجاحظ ـ مناقشات حول الديك والغراب وحمامة سليمان ـ والهدهد. في كتاب الحيوان الجزء 4 ص 77. والثعلبي: عرائس المجالس ص 276 - 280 والثعالبي: ثمار القلوب ص 485 و:

Règis Blachère: Contribution à l'étude de la littérature proverbiale des arabes à l'époque archaique: . In Arabica 1/1954 p.54

وانظر دارسة توفيق فهد:

Psychologie animale et comportement humain in Bulletin de la faculté de lettres de Strazbourg Octobre 1969, p.19 - 45.

وهي دراسة لمجمع الأمثال للميداني ومقاله:

Les présages par le corbeaux In ARABICA 1961 p.30 - 58 58.

وقد ارتأينا بعد النظر في المادة الأسطورية المتوفرة عن الحيوان وكثرتها أن ننظر إليها مثلما فعلنا مع أساطير الخلق وشذراتها ثم مع الكواكب ثم مع الأركان الأربعة من الطبيعة؛ أن نقرأها قراءة أولى «جدولية» واضعين الحيوان ضمن ثلاث منظومات كبرى هي الحيوانات الأليفة ثم الحيوانات الوحشية الأسطورية كالهامة والصدى والعنقاء أو الهجينة و«الممسوخة» فنتبين «قيمة» كل عنصر من العناصر - بالمعنى اللساني لكلمة قيمة - من حيث هو «دليل» في صلب اللغة أولاً ثم من حيث هو رمز أو يضطلع بوظيفة رمزية ضمن مختلف السياقات التي يرد ضمنها في الخطاب الأسطوري، حيث يمكن أن يصور لنا أصل ظهور ذلك الحيوان أو دوره في أساطير الخليقة أو صورة الإنسان مُسقَطّة عليه عندما تصبح صورة الحيوان مجرد حكاية رمزية[8]. على أن نعمد بعد ذلك إلى قراءة ثانية نبحث فيها عن الدلالات الكلية الكامنة وراء مختلف المفردات الأسطورية المعروضة ولا سبيل إلى تبينها بطبيعة الحال متى اقتصرنا على تناول كل حيوان وما يتصل به من رمزية أسطورية خارج كلٍّ أشملَ، منه يستمد الدلالة والمعنى. وبذلك نصل المفردات بمختلف ما يمكن أن تنتمي إليه من أصعدة. وسنتبين عندها الفكر الأسطوري الكامن وراء توليد مثل هذه التصورات ونتمكن من تنزيلها منزلتها من الصعيد الثقافي الاجتماعي العربي - وما طرأ ضمنه من تغيرات على هذه التصورات الأسطورية - ومن الصعيد الأنثروبولوجي العام الذي تشترك فيه كثير من الشعوب اشتراكها في رمزية بعض العناصر الطبيعية مثلما رأينا مثلاً مع الماء والجبل.

---

(8) «يحدد هنري موريبه (HENRI MORIER) الحكاية الرمزية بقوله»: هي حكاية ذات طابع رمزي أو تلميحي. وهي في الكتابة تسلسل أفعال تضع على المسرح أشخاصاً، كائنات بشرية، أو حيوانية أو مجردات مشخصة)، ويكون لصفاتهم وأزيائهم. لأعمالهم وحركاتهم دور الإشارات، فيتحركون في إطارين زماني ومكاني، دورهما أيضاً دور رمزي. «عن صبحي البستاني»: «الدلالة المجازية في الحكاية الرمزية» - الفكر العربي المعاصر عدد 38/ آذار سنة 1986 ص 14 - 23.

Morier. «Dictionnaire de poétique et de rhéthorique P.U.F p.65.

وانظر

Le Guem «Sémantique de la métaphore et de la métonymie LAROUSSE p.47

1.4 ـ الأساطير ذات الصلة بالحيوانات الأليفة:

1.1.4 ـ الجمل والناقة في الأساطير:

قد جاء في الأثر «النهي عن الصلاة في أعطان الإبل لأنها خلقت من أعنان الشياطين» كما ورد «النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس حتى يتامَّ طلوعها لأنها تطلع بين قرني شيطان» ومن شأن هذا المقال أنه يعقد صلة ونسباً بين البعير والشمس والشيطان ويجمعها في حقل دلاليّ واحد. ولا شك أنه استند إلى رؤية أسطورية بقيت لنا منها بعض الشذرات وأن هذا الكلام الإسلامي إن هو إلا صدىً لها.

وفعلاً فمن العرب من كان يزعم أن من الإبل ما هو وحشيّ يسكن أرض وبار، وهي من مواطن الجن[1]. إن تقديس الإبل، سفينة الصحراء وعنوان الصبر والجلد٧ أمر لا شك فيه عند العرب القدامى قبل الإسلام وحسبنا على ذلك دليلاً أن قبيلة طيء كانت تعبد جملاً أسود[2] وتحريم الجمل والناقة «سائبة» و «بحيرة» وعدم انتفاع أصحابها بها وكذا شأنهم مع «الحامي» من فحول الإبل إذا خلف عشر إناث متتاليات ليس بينهن ذكر[3].

وكذلك شأن البَلِيَّة (جمع بلايا) وهي ناقة تترك عند قبر الميت حتى تهلك عطشاً وجوعاً

---

(1) الجاحظ: الحيوان ج 1 ص 154 - 155.

(2) انظر وفادة طيء إلى المدينة وفيهم زيد الخيل وكيف أن النبي أجابهم «إني خير لكم من العزى ولاتها ومن الجمل الأسود الذي تعبدونه من دون الله عما حازت مناع» نعمان الجارم: أديان العرب ص123. وأبو الفرج الاصفهاني: الأغاني: أخبار أبي دؤاد الأيادي. ويذكر نعمان الجارم أن عمرو بن حبيب الموصوف بلعي الكبود أغار على بني بكر فأصاب سقباً كانوا يعبدونه فأراد إغاضتهم فنحره وبكله. المصدر السابق ص 124.

(3) يعرف ابن اسحاق السائبة والبحيرة الوصيلة والحامي التعريف التالي:
السائلة «الناقة إذا تابعت بين عشر أناث ليس بينهن ذكر، سيبت فلم يركب ظهرها ولم يجزّ وبرهاولم يشرب لبنها إلا ضيف «سيرة ابن هاشم ج 1/ ص 91. وما نتجت بعدها من أنثى شقت أذنها وخلي سبيلها وفعل بها ما فُعِل مع أمها وهي التي تسمى «البحيرة» أي المشقوقة أذنها. أما الحامي فهو الفحل إذا نتج له عشر أناث متابعات ليس بينهن ذكر حمي ظهره فلم يُركب ولم يجزّ وبره وخلي في إبله يضرب فيها، لا ينتفع منه بغير ذلك».
ولكن ابن هشام يسوق تفسيراً آخر آلا انه متأخر مروي عن يونس بن حبيب النحوي ويرى أن الأمر عند العرب على غير ذلك إلا الحامي. فالبَحِيرة هي «الناقة تشق أطنها فلا يركب ظهرها ولا يجز وبرها ولا يشرب لبنها إلا ضيف أو يتُصدق بها وتهمل لالهتهم. والسائبةهي التي ينذر الرجل أن يسيبها أن برىء من مرضه أو ان أصاب أمراً يطلبه فإذا كان أساب ناقة من أبله أو جملا لبعضهم آلهتهم فسابت فرعت لا ينتفع بها.
والوصيلة هي التي تلد أمها اثنين في كل بطن فيجعل صاحبها لالهته الإناث منها ولنفسه الذكور منها فتلدها أمها ومعها ذكر في بطن فيقولون وصلت أخاها. فيسيب أخوها معها فلا ينتفع به. «ص 92 سيرة ابن هشام. وانظر بشأنها ايضاً كتاب المحبر لابن حبيب ص330 - 331.

وقد ترك لنا عنها أصحاب المعاجم وكتب الأدب وصفاً دقيقاً رغم أن تأويلهم لا يشفي الغليل[4].

ذلك أن «ناقة صالح» أو «ناقة الله» على سبيل المثال ناقة عظيمة مقدسة كانت آية لثمود أو دليلاً حتى يؤمنوا بما أتاهم به نبيهم صالح وكان عليهم أن يدعوها وشأنها لهم شرب يوم ولها شرب يوم فعقروها وسقبَها فحل بهم العذاب وأبيدوا عن بكرة أبيهم. وإذن فجوهر القصة يتمثل في وجود ناقة حرام وفي الاعتداء عليها وما ينجر عنه من تباب وهلاك لأن ثمود انتهكوا حرمتها[5].

وبعد أفلا تكون لناقة البسوس التي ضرب بها المثل في الشؤم قيمة رمزية هي من بقايا تقديس الناقة عموماً. لقد كان رمي كليب ضرع ناقة البسوس حتى اختلط اللبن بالدم بسبب انتهاكها مقدساً مكانياً هو حمى كليب. وكانت فعلته انتهاكاً من كليب لمقدس آخر من المقدسات هو حرمة الجوار (لأن الناقة كانت في جوار جساس. . .) وكانت النهاية مصرع كليب. وهكذا فإن التعدي على ناقة النبي صالح ومصرع ناقة البسوس كانا ضرباً من انتهاك محرم أو مقدس ولكن الأمر لا يعني أن القصتين لا تنطويان على دلالات أخرى من نفسية واجتماعية وسياسية وتاريخية ربما فسرت لنا انقلاب رمزية الناقة والجمل في ظل الإسلام من دائرة المقدس إلى دائرة اللامقدس بل قد تكون هي التي أدت إلى اقترانها بالشيطان وبالجهل والنفاق كما شبه النيّران الشمس والقمر بالثورين يُقْذَفان يوم القيامة في النار في ذلك الخبر المأثور عن كعب الأحبار والذي نفاه ابن عباس[6]. مثلما تدل على ذلك الآية الكريمة: ﴿إن هُمْ إلاّ كالأنْعَامِ﴾[7].

2.1.4 ـ الخيل في الأساطير و/الشمس/ الريح/ الماء/ المرأة:

رأينا عند استعراضنا للأساطير ذات الصلة بالكواكب أن الخيل رمز من رموز الشمس

(4) (انظر: محمد عبد السلام: الموت في الشعر العربي حتى موفى القرن الثالث الهجري (بالفرنسية) وبيان الفرق بين العقيرة «وتعقر عند قبر الميت بينما تهلك البلية جوعاً وعطشاً وكيف أنه لا يمكن اعتبارها هدية لأنها مطية الهالك ولا اعتبارها ضحية أو قرباناً لأن دمها لا يُراق عند قبر الميت ص ـ 102 - 103 - 104 - 105 - 109. والتقريب بين هذه الممارسة الطقوسية ودفن الميت ومعه سلاحه عند شعوب سامية أخرى. ـ المصدر نفسه ص 103.

(5) انظر الثعالبي: ثمار القلوب ص 29 - 30.

(6) ابن سيرين: المصدر نفسه ص 221 و 228.

(7) سورة الفرقان الآية 44.

(*) [والإبل الخراسانية تنتج عن عربي وفالج وهي طوال الأعناق].

الآلهة الربة «ذات حميم» و «ذات حمين» وتنسجم تلك الرمزية مع اقتران الحصان رمزاً بصورة المرأة وكان الحصان أو صورته تقدّم لها قرباناً. فما هي الأساطير المتعلقة بالخيل وما هي دلالالتها وضمن أية رمزية تدخل؟

1.2.1.4 ـ أسطورة خلق الخيل من الريح :

وصلتنا عن خلق الخيل أسطورتان بديعتان يرفعها بعضهم إلى النبي وينفي بعضهم أن تكونا من الأحاديث الصحيحة التي يعتد بها ومصدرهما علي ابن أبي طالب من جهة وابن عباس من جهة أخرى وهما تشتركان في أن الخيل خلقت من ريح الجنوب. والنصان متقاربان تقارباً كبيراً إلا أن بينهما بعض الفويرقات ذات الدلالة ونرجح أن الرواية التي تعزى إلى الإمام علي بن أبي طالب أقدم من التي تنسب إلى ابن عباس للأسباب التي سنحللها أسفله. ولنلاحظ منذ البداية أن كلتيهما تتخذ لها قصة خلق آدم نموذجاً ومنوالاً أسطورياً لتفسير أصل نشأة الخيل.

«لما أراد الله أن يخلق الخيل قال للريح الجنوب: إني خالق منك خلقاً فأجعله عزاً لأوليائي ومذلة على أعدائي وجمالاً لأهل طاعتي. فقالت الريح اخلق. فقبض منها قبضة فخلق فرساً.

فقال له: خلقتك عربياً وجعلت الخير معقوداً بناصيتك والغنائم مجموعة على ظهرك وعطفت عليك صاحبك وجعلتك تطير بلا جناح فأنت للطلب وأنت للهرب وسأجعل على ظهرك رجالاً يسبحوني ويحمدوني ويهللوني تسبحن إذا سبحوا وتهللن إذا هللوا وتكبرن إذا كبروا فقال رسول الله ﷺ: «ما من تحميدة وتكبيرة يكبرها صاحبها فتسمعه إلا فتجيبه بمثلها».

ثم قال: لما سمعت الملائكة صفة الفرس وعاينت خلقها قالت: رب نحن ملائكتك نسبحك ونحمدك فماذا لنا؟ فخلق الله لها خيلاً بلقاً كأعناق البخت.

فلما أرسل الله الفرس إلى الأرض واستوت قدماه على الأرض صهل. فقيل: بوركت من دابة أذل بصهيلك المشركين أذل به أعناقهم وأملأ به آذانهم وأرعب به قلوبهم.

فلما عرض الله على آدم كل شيء قال له: اختر من خلقي ما شئت فاختار الفرس. فقيل

له اخترت عزك وعز ولدك خالداً ما خلدوا وباقياً ما بقوا بركتي عليك وعليهم ما خلقت خلقاً أحب إلي منك ومنهم»[1].

2.2.1.4 ـ أسطورة ثانية عن خلق الخيل من الريح :

أما الرواية الثانية فهي عن ابن عباس وتتميز عما سواها من الروايات التي تنسب إلى علي بن أبي طالب بأن عملية الخلق فيها قد تمت لا بيد الخالق مباشرة كما في الرواية الأولى وإنما بواسطة الملاك جبريل كما هو الشأن في بعض أساطير الخلق المتأخرة التي يستروح منها معنى التنزيه واجتناب التشبيه الذي نجده عند «الحشوية». وفي الأسطورة الثانية بعض التفاصيل التي ليست في الأولى مثل نعت الفرس بأنه كميت والمفاضلة بين الفرس والبراق ولا وجود لمثل هذه الجزئيات والتفاصيل إلا في نصوص متأخرة كما عند الكسائي[2].

«لما أراد الله أن يخلق الخيل أوحى إلى ريح الجنوب أني خالق منك خلقاً فاجتمعي. فاجتمعت.

فأتى جبريل عليه السلام فقبض منها قبضة.

ثم قال الله عز وجل له: هذه قبضتي ثم خلق منها فرساً كميتاً وقال الله عز وجل خلقتك فرساً وجعلتك عربياً وفضّلتك على سائر ما خلقت من البهائم بسعة الرزق والغنائم تقاد على ظهرك والخير معقود بناصيتك ثم أرسله فصهل. فقال جل وعلا: يا كميت بصهيلك أرهب المشركين وأملأ مسامعهم وأزلزل أقدامهم ثم وسمه بغرة وتحجيل.

فلما خلق الله تعالى آدم قال: يا آدم اختر أي الدابتين أحببت يعني الفرس أو البراق وهو على صورة البغل لا ذكر ولا أنثى. فقال يا جبريل اخترت أحسنهما وجهاً وهو الفرس فقال الله تعالى له يا آدم اخترت عزك وعز أولادك باقياً ما بقوا وخالداً ما خلدوا»[3].

إن أسطورة خلق الفرس من الريح من شأنها أن تجعل منه وسيلة وواسطة بين العالم الأرضي وعالم الطيور وذوات الأجنحة، وهي تنسجم في الخيال والأحلام مع معنى الارتفاع

---

(1) النويري ـ نهاية الأرب ج 9 ص 344 - 343 وقد اختار الثعلبي هذه الرواية في تفسيره والنص بلفظه في عرائس المجالس للثعلبي ص 269 - 270. قارن بقصة الإسراء. ويختار النبي اللبن أي الفطرة.

(2) انظر أسفله الكسائي: قصص الأنبياء ص33 - 34.

(3) الدميري: حياة الحيوان الكبرى: ج 1 ص 310 - 312. والنص بلفظه في مروج الذهب ج 2 ص 243 - 244 ط 1986. وانظر خلق الخيل وأول من ركبها في كتاب النويري: نهاية الأرب ج 9 ص 343 - 344 ـ ص 345.

والارتقاء والتسامي ولذلك فلا عجب أن يخلق الفرس من ريح الجنوب رمز الرخاء لأنها في اعتقادهم من الرياح اللواقح وأن يتحد الفرس بالعربي في لحظة الخلق أو أن نجد الخيل ـ أو ما يحل محلها كالبراق ـ مركوب أهل الجنة من أصحاب السعادة ومن الملائكة.

3.2.1.4 ـ خيل تخرج من شجر الجنة:

بل إن بعض المأثورات تجعل الخيل تنبت من الأرض نباتاً متصفة كالبراق بأنها من ذوات الجناح وبأنها من عالم غير هذا العالم عالم الكمال أو أنها واسطة إلى بلوغه.

«إن في الجنة شجرة يخرج من أعلاها حلل ومن أسفلها خيل بلق من ذهب مسرجة ملجمة بلجام من در وياقوت لا تروث ولا تبول. لها أجنحة خطوتها مد بصرها يركبها أهل الجنة فتطير بهم حيث شاؤوا»[4].

4.2.1.4 ـ «الميمون» فرس آدم المجنح وخلقه من الطيب وكريم الحجارة:

وتفيدنا أسطورة أخرى جماع روايتها عن وهب بن منبه وكعب الأحبار أن الفرس خُلق قبل آدم بخمسمائة سنة من مادة أخرى غير الريح هي العطور في رواية والحجارة الكريمة في رواية أخرى. وهو فرس مجنح متكلم. وتتميز هذه الرواية بأن البراق فيها أفضل من الخيل لأنه مطية الأنبياء ولا سيما وهو مقترن في أذهان المسلمين بقصة الإسراء والمعراج بل فيها مقارنة بين الفرس والناقة مطية حواء مع مفاضلة واضحة بينهما وتمييز لآدم عليها. فآدم على فرسه سابق لها أما هي فعلى ناقة وراءه.

«قال كعب الأحبار رضي الله عنه: خلق الله فرس آدم من الكافور والمسك والزعفران وليس في الجنة دابة بعد البراق أحسن من فرس آدم.

قال وهب بن منبه رضي الله عنه: فضل البراق على سائر دواب الجنة كفضل نبينا محمد ﷺ على غيره من الأنبياء. أما فرس آدم فإنه مخلوق من مسك الجنة ومزج بماء الحيوان عرفه من المرجان وناصيته من الياقوت وحوافره من الزبرجد.

فأقبل جبريل عليه السلام على رضوان ففتح رضوان أبواب الجنان ونادى أيها الفرس الميمون أقبل. فأقبل بالتسبيح والتقديس والتهليل حتى وقف بين يدي جبريل عليه السلام وقد أسرج بسرج من الزمرد والزبرجد وألجم بلجام من الياقوت وله أجنحة من أنواع

(4) الدميري: المرجع نفسه ج 1 ص 310 - 312.

الجواهر. فأقبل به جبريل عليه السلام حتى أوقفه بين يدي آدم فتعجب آدم من حسنه ثم استوى على ظهره وأخذ جبريل بركابه فقال الحمد لله الذي سخر لنا هذه الأشياء فقال الفرس من تحته أحسنت يا آدم لا ينبغي لأحد أن يركبني إلا أن يكون عبداً شكوراً. ونودي آدم قد أديت شكراً ما أعطيت بقولك الحمد لله. قال: وأوتيت حوى (كذا) بناقة. قال الله لها كوني فكانت فاستوت عليها حوى فآدم على الفرس يسير إلى الجنة وحوى من ورائه على الناقة والملائكة عن اليمين والشمال ومن بين يديه ومن خلفه وقد اصطفت الكروبيون والروحانيون بحرابهم وراياتهم حتى بلغوا باب الجنة. فأمرت الملائكة أن توقّفْ يا آدم على باب الجنة»[5].

5.2.1.4 ـ خيل الملائكة المجنحة:

وفي بعض الأخبار المأثورة أن الملائكة شاركت في بعض المعارك الإسلامية مثل غزوة بدر الكبرى راكبة خيلاً. ومنها «حيزوم» فرس جبريل. فقد ذكر ابن إسحاق من حديث ابن عباس يحكي عن يوم بدر قال: «حدثني رجل من غفار قال: أقبلت أنا وابن عم لي حتى أصعدنا في جبل يشرف على بدر ونحن في الجبل إذ دنت منا سحابة فسمعنا فيها حمحمة الخيل فسمعت قائلاً يقول أقدم حيزوم، فأما ابن عمي فانكشف قناع قلبه فمات مكانه وأما أنا فكدت أن أهلك ثم تماسكت. ومن خيل الملائكة فرس جبريل المدعو «فرس الحياة». وسمي بفرس الحياة لأنه لا يصيب شيئاً إلا حَيِيَ، وبهذا المعنى يؤول بعضهم حكاية السامري في الآية الكريمة: ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي﴾ - (سورة طه الآية 96) وتقدير هذا الكلام عندهم: «فقبضت قبضة من تراب أثر حافر فرس الرسول يعني بالفرس فرس الحياة وهو فرس جبريل، ويعني بالرسول جبريل عليه السلام ـ لإن الله أرسله إلى الأرض فأخذ من موطىء فرسه قبضة من تراب وألقى الله في نفسه أنه إذا جعلها على شيء موات صار حيواناً فألقاها على الحلي فصار عجلاً له خوار، فحمل السامري بني إسرائيل على عبادة ذلك العجل»[6].

6.2.1.4 ـ أسطورة خلق الخيل من الماء:

تتصل معظم الأساطير التي تجمل خلق الخيل من الماء بـ «قصة سليمان» ويقطع منها

---

(5) الكسائي: قصص الأنبياء ص 33 - 34.

(6) عبدالله بن محمد بن جزي الكلبي الغرناطي: كتاب الخيل ص 93 - 94.

بالذات هو الذي نجده في تفسيرهم الآية الكريمة: ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ - سورة ص الآية 31 وما بعدها). وقد ذهبوا في تفسيرها مذاهب شتى من حيث معنى بعض الكلمات ومن حيث دلالة القصة برمتها. والذي يهمنا طبعاً في عملنا هذا هو الجانب الخيالي الإبداعي فيها وهو يتعلق بعنصرين من عناصر القصة هما أصل خيل سليمان وصفاتها من جهة ومآل الخيل ومعنى المسح بالسوق والأعناق من جهة أخرى.

وهنا تباينت الآراء حتى لتجد الرأي وضده لا خلافه فحسب فمنهم من يرى أن سليمان قد عقر تلك الخيل لأنها ألهته عن ذكر ربه ومنهم من ينزهه عن ذلك بأن النبي من الأنبياء لا يمكن أن يتوب عن ذنب بذنب أعظم منه[7] بل منهم من ينسب إلى علي بن أبي طالب «أنّ الله تعالى أمر الملائكة الموكلين بالشمس فردّوها فصلى سليمان العصر في وقتها»[8].

7.2.1.4 - أساطير خيل سليمان الخضر وخروجها من الماء

إن أصل خيل سليمان حسب بعض الروايات الأسطورية هو الماء. وليس هذا بالأمر الغريب ففي أساطير الخليقة أن ذلك الاستقص أصل كل شيء وفي بعضها أن أصل نشأة الكائنات من المحيطات كما هو الشأن عند السومريين والبابليين والمصريين والكنعانيين وغيرهم[9] ويتعرض أبو محمد بن هشام صاحب السيرة في كتاب التيجان إلى قصة النبي سليمان وخيله فإذا هي تتصل - لغاية تمجيدية لا يمكن أن تخفى على فطنة القارىء - بأهل اليمن وبأحد أبطالهم شبه الأسطوريين هو «ذو القرنين» يقول:

«لما نزل سليمان عدن وسار من اليمن بعتاق الخيل من بقايا خيل الصعب ذي القرنين

---

(7) الصافنات الجياد هي الخيل القائمات على ثلاث قوائم، وقد أقامت الأخرى على طرف الحافر من يد أو رجل. والجيادُ السراعُ. وقال قتادة والسدي الخير الخيل. والمسح عند بعضهم هو التلطف إليها أو ضرب أعناقها (ابن عباس). وهو عقرها أو ضرب أعناقها (ابن هشام وقتادة والحسن والسدي وكعب ويرى الأخير أنه ظلم الخيل فسلبه الله ملكه أربعة عشر يوماً عددها. انظر روايات مختلفة في موسوعة النويري: نهاية الأرب ج 14 ص 105 - 106. وانظر تأويلات أخرى للغاية من عرض الخيل تأهباً للجهاد في سبيل الله وهو عبادة - أو عقر الخيل كي يأكلها الناس وكان الزمان مجاعة فعقرها تقرباً. وتوارت بالحجاب (= دخلت الخيل في إصطبلاتها) فلما فرغ سليمان من الصلاة قال ردوها علي فطفق يمسح عليها بيده كرامة لها ومحبة. وقيل إنّ المسح عليها كان وسماً في سوقها وأعناقها بوسم حبس في سُبل. عبدالله محمد بن جزي الكلبي الغرناطي. كتاب الخيل ص 95 - 96 وانظر: محمد بن السائب الكلبي: أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام ب ص 14.

(8) الثعلبي: «عرائس المجالس» ص 260.

(9) انظر ضمن أساطير الخلق أوقيانوس وتيامات.

أخرجت إليه الخيل من البحر الخيل الخضر. فأعجبته وفتن بها فطفق مسحاً بالسوق والأعناق فأنستْهُ التسبيح والتهليل. فقال ليبلوني أأشكر أم أكفر فأمر بالخيل الخضر فعقرت». فزعموا أنها ردت إلى البحر. . .[10] وتكتمل الحلقة هكذا عوداً على بدء من البحر إلى البحر.

وفي روايات أخرى نجد تنويعات أخرى فإذا أصل الخيل هو الماء والريح معاً فهي مائية هوائية في آن لأنها «كانت خيلاً خرجت من البحر لها أجنحة». خصَّهُ الله بها على حد قول بعضهم و«أخرجها الشيطان لسليمان من مرج من مروج البحر» في رواية أخرى[11].

ويجد القارىء ضمن الروايات - التي يؤوّل أصحابها القصة بأن سليمان قد عقر الخيل وعرقبها تقرباً إلى الله - رواية طريفة تجمع مرة أخرى بين الخيل والريح فإذا الريح بديل من الخيل. ومهما كان الأمر فسواء اعتبرت الخيل ناشئة عن ريح الجنوب وتُعدّ من اللواقح أو من ماء البحر بلونه الأخضر - مصدر الحياة في أساطير الخلق - ورمز التجدد، فإن المعاني الرمزية المتصلة بكل من الماء والريح والجناح والخضرة وزمن الخلق وكيفيته والغاية منه تؤكد شرف هذا الحيوان وتنزله منزلة مرموقة لا تخلو كما سنرى من رمزية دينية اجتماعية قديمة.

«قال الحسن: فلما عقر الخيل لأجل الله تعالى أبدله الله تعالى مكانها خيراً منها وأسرع وهي الريح تجري بأمره رخاء كيف يشاء غدوها شهر ورواحها شهر. وكان يغدو من إيلياء فيقيل في إصطخر ثم يروح منها فيبيت ببابل»[12].

وإذا كانت الأساطير أو الوحدات الأسطورية التي استعرضناها آنفاً محاولات لتفسير بدء الخيل أول ما ظهرت - والخيل العِراب على نحو خاص - فلنا أساطير أخرى عن أول من ذلّل الخيل بعد أن كانت وحشية.

8.2.1.4 - إسماعيل أول من ذلّل الخيل العراب في أجياد.

«أول من ركب الخيل إسماعيل عليه السلام ولذلك سميت بالعراب وكانت قبل ذلك

---

(10) ابن هشام: كتاب التيجان في ملوك حمير ص 166 ط حيدر آباد. وانظر النويري: نهاية الأرب ج 14 ص 105 - 106. وبخصوص الصعب ذي القرنين انظر أسفله ضمن أساطير البطولة.

(11) النويري: نهاية الأرب ج 14 ص 106.

(12) المصدر السابق ج 14 ص 105 وما بعدها.

وحشية كسائر الوحوش فلما أذن الله تعالى لإبراهيم وإسماعيل عليهما السلام برفع القواعد من البيت قال الله عز وجل إني معطيكما كنزاً ادخرته لكما.

ثم أوحى الله إلى إسماعيل أن اخرج فادعُ بذلك الكنز. فخرج إلى أجياد وكان لا يدري ما الدعاء والكنز فألهمه الله تعالى الدعاء فلم يبق على وجه الأرض فرس بأرض العرب إلا أجابته فأمكنته من نواصيها وتذللت له ولذلك قال نبينا ﷺ. إركَبُوا الخيل فإنها ميراث أبيكم إسماعيل[13].

إن هذه الحكاية الأسطورية التعليلية التي بطلها اسماعيل جد عرب الشمال علاقة متينة بأسطورة خلق الخيل من ريح الجنوب عربية كما أنها تشتمل على أسطورة تعليلية فرعية تفسر لنا سر تسمية «أجياد» من ناحية أخرى، إلا أن مغزى جميع ما مر بنا من نصوص لا يكتمل معناه ولا تتجلى دلالته البعيدة إلا إذا نظرنا إليها باعتبارها نصاً جامعاً واحداً يندرج ضمن وحدة دلالية أكبر منه هي النظرة العقائدية التي يكرسها ويدعو إليها.

9.2.1.4 ـ أقدم فحول خيل العرب/ زاد الركب

ولنا أسطورة أخرى عن أقدم فحول خيل العرب مصدرها محمد بن السائب الكلبي وتتصل هي الأخرى بقصة سليمان وما بقي من الخيل بعد أن عرقبها وعقر منها ما عقر. وهي تعقد صلة قرابة بين سليمان وقبائل الأزد (هي علاقة مصاهرة) يكون سليمان بمقتضاها قد زوّدهم بها لأن بلادهم واسعة[14].

10.2.1.4 ـ الناقة/ بديل الفرس يتفجر من تحتها الماء:

إذا كان الماء في أسطورة سابقة أصل الخيل ومآلها فإن الناقة وهي بديل من الفرس كما سبق أن رأينا أيضاً فاعل مفجر للماء، وحسبنا قصة عبد المطلب مع قريش ومحاولتهم منعه من احتفار زمزم بين الصنمين آساف ونائلة واحتكامه عند حفر زمزم إلى كاهنة بني سعد بن هذيم ونفاد مائه وانبعاثه من تحت خف راحلته وقد أشرف ورفقاؤه على الهلاك[15]. ثم قصته

---

(13) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 311 ط 1966.
وفي أسطورة أخرى أن يعرب «أول من ركب الخيل وتكلم بالعربية» ـ الثعلبي: عرائس المجالس ص 39.
وانظر النويري: نهاية الأرب ج 9 ص 345 - 346.

(14) انظر: محمد بن السائب الكلبي: أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام ـ زاد الركب ص 14. وقصة سليمان والأزد ص 11 - 12. انظر تفصيلاً للقصة لدى عبدالله بن محمد بن جزي الغرناطي: كتاب الخيل ص 95.

(15) الأزرقي: أخبار مكة ـ ج 2 ص 46.

مع حيين من قيس عيلان نازعاه بئراً ثانية في الطائف تسمى بئر الهرم فاحتكم الطرفان إلى سطيح الكاهن الشهير ونفد ماؤهم ثم كانت المعجزة بأن انبجس الماء من تحت راحلة عبد المطلب[16].

قد رأينا إلى حد الآن بعض المعاني التي تتصل بالخيل بصفتها رمزاً إلا أنها لا تكتمل إلا متى اعتبرناها وحدة ذات دلالة وإذا قارناها بما في الأدب شعراً ونثراً من الصور والتشابيه والاستعارات باعتبارها تجسيداً لنماذج أصلية متغلغلة في المخيال الجماعي البشري عموماً والعربي على وجه التخصيص.

يمكن بحق أن نعتبر أساطير خلق الخيل وتفضيل آدم إياها على غيرها من الدواب وأن أول من ذللها هو إسماعيل، صياغة رمزية شعرية عقائدية ذات أبعاد عملية في واقع الحياة.

إن دلالة جميع الأساطير السابقة عن الخيل وأصلها وتفضيل آدم إياها على سائر الدواب وأن أول من ذللها إسماعيل، لا تكتمل إلا إذا اعتبرناها خطاباً أسطورياً واحداً له أبعاد رمزية متعددة تقترن برمزية الأحلام ـ وقد سبق أن قلنا إن الرموز التي في الأحلام وفي كتب تفسير الأحلام بالذات إنما هي رموز اجتماعية لا مجرد رموز فردية ـ متزّلاً في سياقه التاريخي. ومن الطريف أننا نجد انسجاماً بديعاً بين عديد المستويات الرمزية على اختلافها. فلئن لم تكن الخيل من أصل عربي ـ على ما يذكر المؤرخون ـ وإنما مستجلبة من العراق أو من بلاد الشام أو من مصر[17] فإنها قد أصبحت صنواً للعربي في الأسطورة العربية الإسلامية. إنها رمز العزة والنخوة ورمز الخير والبركة لما ورد في الحديث من أن الخير معقود بنواصيها وأن اسمها مرادف للخير وبعد أفلم يقل الشاعر فيها: [بسيط]

الخيرُ ما شرقتْ شمسٌ وما غربتْ معلّقٌ بنواصي الخيلِ معقودُ

وقال آخر: [وافر]

مُعَـزَّزَةٌ مُكَرَّمَـةٌ عَلَيْنَـا تَجوعُ لها العِيالُ ولا تُجاعُ

3.1.4 ـ الثور/ القمر/ المقة/ الماء/ الجن:

سبق أن رأينا ضمن أساطير الكواكب أن الثور من رموز الإله إيل إله الساميين قديماً

---

(16) انظر تاريخ اليعقوبي: ج 1 ص 248 - 250. وانظر القصة أيضاً في كتاب الثعلبي: عرائس المجالس ص 73 - 75.

(17) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج 1 ص 199.

وكان يدعى «إيل ثور» ورأينا أن العلاقة بينهما تتمثل في التشاكل بين الهلال قرني الثور ومعنى الفحولة والقوة والخصب المقترن هو الآخر بعنصر الماء. ويجد الباحث أساطير أو وحدات أسطورية أو سمات أسطورية تتعلق بالثور وهو يضطلع فيها بدور معين إما في أساطير خلق العالم، أو في أساطير صورة الكون أو في الأعمال الأسطورية التي هي من قبيل التسليع طلباً للمطر أو في ما سواها.

فلقد كان العرب قبل الإسلام يستمطرون السماء متخذين البقر واسطة وذريعة ضمن عملية طقوسية اسمها التسليع(*) للصلة التي يعقدونها بين الثور ومعاني الماء والخصب والنماء. كما أنهم كانوا يتصورون أن الجن تصد البقر عن الماء عند صدورها لأن «الشيطان يركب قرني ثور»[1] ويشير أنس بن مدركة في قتله سليك بن السلكة إلى هذا المعنى في قوله: [بسيط]

إني وقتلي سليكاً ثم أَعْقِلَهُ كالثَّوْرِ يَضرِبُ لما عافتِ البقرُ[2]

1.3.1.4 ـ «كيوثا» الثور الأسطوري حامل الأرض:

وإذا كانت الأرض في أساطير صورة الكون العالمية تستند إلى ظهر سلحفاة أو ما أشبهها فقد كانت في تصور العرب تستند في جملة ما تستند إلى ثور. قال وهب بن منبه:

«كانت الأرض كالسفينة تذهب وتجيء. فخلق الله تعالى ملكاً في غاية العظم والقوة وأمره أن يدخل تحتها ويجعلها على منكبيه ففعل وأخرج يداً من المشرق ويداً من المغرب وقبض على أطراف الأرض فأمسكها.

ثم لم يكن لقدميه قرار فخلق الله تعالى صخرة من ياقوتة حمراء في وسطها سبعة آلاف ثقبة يخرج من كل ثقبة بحر لا يعلم عظمه إلا الله عز وجل. ثم أمر الصخرة فدخلت تحت قدمي الملك.

ثم لم يكن للصخرة قرار فخلق الله عز وجل ثوراً عظيماً له أربعة آلاف عين ومثلها آذان ومثلها أنوف وألسنة وقوائم ما بين كل اثنتين منها مسيرة خمسمائة عام وأمر الله تعالى هذا الثور فدخل تحت الصخرة فحملها على ظهره وقرنه واسم هذا الثور كيوثا.

(*) انظر أعلاه الأساطير المتعلقة بالماء.

(1) الألوسي: بلوغ الأرب ج 2 ص 303.

(2) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 1 ص 18 والدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ـ ص 181 - 182.

ثم لم يكن للثور قرار فخلق الله تعالى حوتاً عظيماً لا يقدر أحد أن ينظر إليه لعظمه وبريق عينيه وكبرهما حتى قيل إنه لو وضعت البحار كلها في إحدى مناخره لكانت كخردلة في فلاة. فأمر الله تعالى ذلك الحوت أن يكون قراراً لقوائم هذا الثور واسم هذا الحوت «بهموت».

ثم جعل قراره الماء وتحت الماء هواء وتحت الهواء ماء وتحت الماء ظلمات.
ثم انقطع علم الخلائق عما تحت الظلمات»[3].

2.3.1.4 ـ أول ثور أنزل من الجنة إلى الأرض:

في الأساطير الإسلامية أن الله أنزل على آدم ثوراً من الجنة في ما أنزله معه من الآلات والطيوب والثمار. ولئن ظل الثور فيها رمزاً للحرث والفحولة والخصب والنماء[4]، فإنه في قصة آدم وخروجه من الفردوس، مجرد «آلة» الحرث وأداة الكد والعمل وما يتصل بذلك من معنى الشقاء. فلقد «أهبط الله تعالى إلى آدم ثوراً أحمر فكان يحرث عليه ويمسح العرق عن جبينه وهو الذي قال الله تعالى فيه: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾ فكان ذلك شقاؤه»[5].

وإذن فلقد زالت عن الثور تلك المعاني الدينية الأسطورية القديمة. فـ «الشمس والقمر ثوران عقيران يوم القيامة»[6] في الخطاب الإسلامي سواء حملنا الكلام على ظاهره كما فعل

(3) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 180.

(4) إن رمزية الثور والقرن في كتب الأحلام كما يلي: هو «في الأصل ذو منعة وقوة وسلطان ومال وسلاح لقرينه إلا أن يكون لا قرن له فإنه رجل حقير ذليل فقير مسلوب النعمة والقدرة مثل العامل المعزول والرئيس الفقير وربما كان الثور غلاماً لأنه من عمال الأرض. وربما دل على النكاح من الرجال لكثرة حرثه. وربما دل على الرجل البادي والحراث وربما دل على الثائر لأنه يثير الأرض ويقلب أعلاها أسفلها». عن ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 219.

(5) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص ـ 181 - 182.

(6) في صحيح البخاري «في بدء الخلق» عن أبي هريرة عن النبي أنه قال: الشمس والقمر يكوران يوم القيامة... وفي رواية أخرى أن الشمس والقمر ثوران في النار يوم القيامة. فقال الحسن وما ذنبهما فقال له أبو هريرة: أحدثك عن رسول الله ﷺ وتقول وما ذنبهما. وعن أنس بن مالك أنه قال: الشمس والقمر يوم القيامة ثوران عقيران في النار. وعن كعب الأحبار: يُجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما عقيران فيقذفان في جهنم ليراهما من عبدهما كما قال تعالى: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم﴾ سورة الأنبياء الآية 98).
وردّ ابن عباس قول كعب الأحبار وقال: الله أجلّ وأكرم من أن يعذب الشمس والقمر وإنما يخلقهما يوم القيامة أسودين مكورين فإذا كانا حيال العرش خرا ساجدين لله تعالى ويقولان: إلهنا قد علمت طاعتنا لك =

ذلك كعب الأحبار أو فعلنا فعل ابن عباس فأنكرنا ظاهره وحملناه محمل المجاز والرمز. ولا شك أن تفسيرنا ينبغي أن يكون منطلقه تغير منزلة الثور وخروجه من دائرة المقدس إلى اللامقدس الممتهن. فالثور حيوان مأكول شأنه في ذلك شأن سائر الحيوانات بل على قرنه الشيطان فأي امتهان أكبر وأي رجس أعظم!

ويؤكد هذا التحول الرمزي الذي طرأ على دلالة الثور والحوت ما يحكى عن أهل الجنة وما سيُمَتَّعون به من أصناف النعيم - إن شاء الله - «إن أهل الجنة حين يدخلونها ينحر لهم ثور الجنة الذي كان يأكل من أطرافها ويأكلون من زيادة كبد الحوت». و«إن الشهداء حين يدخلون الجنة يخرج عليهم حوت وثور من الجنة لغدائهم فيلعبان حتى إذا كثر عجبهم منها طعن الثور الحوت بقرنه فيبقره لهم كما يذبحون ثم يروحان عليهم أيضاً لعشائهم فيلعبان فيضرب الحوت الثور بذنبه فيبقره كما يذبحون»[7].

4.1.4. - الكلب الأسود من الجن

الكلب من الحيوانات الأهلية وتتصل به رموز عديدة تتضارب أحياناً من اعتباره رمزاً للخسة واللؤم إلى اعتباره رمزاً للوفاء. فلقد مدح عليّ بن الجهم أحد خلفاء بني العبّاس بقوله:

أَنْتَ كَالْكَلْبِ فِي الْوَفَاءِ وَكَالتَّيسِ فِي قِراعِ الْخُطُوبِ

والقصة التي أوردها الجاحظ في كتاب الحيوان عن وفاء كلب وعن «أطيقس» كلب أصحاب الكهف أشهر من أن نحتاج إلى التعريف بها[1]. ولكن يبدو أن العرب كانوا يرون بين الكلب والجن صلة ما. فالكلاب من مراكب الجن أو مطاياها[2]. ومما يدعم هذا الرأي

= وسرعتنا في المضي في أمرك أيام الدنيا فلا تعذبنا بعبادة الكافرين إيانا. فيقول الرب تعالى: صدقتما إني قضيت على نفسي أني أبدىء وأعيد وإني أعيدكما إلى ما بدأتكما منه وإني خلقتكما من نور عرشي فارجعا إليه. فيختلطان بنور العرش. فذلك معنى قوله تعالى - ﴿إنه هو يبدىء ويعيد﴾ - سورة البروج الآية 13). وقد جمع الدميري هذه الروايات في «حياة الحيوان الكبرى» ج 1 ص 181 - 182.

(7) رواه مسلم في كتاب الظهار والنسائي في عشرة النساء. وعلق عليه السهيلي تعليقاً طريفاً مفاده أن أكل الثور والحوت إراحة لأهل الآخرة من الحوث والكد ورمز انتقالهم من دار لا يقر لها قرار (لأنها على ظهر الحوت) إلى دار الراحة والقرار. عن الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 181.

(1) انظر الجاحظ: كتاب الحيوان ج 2 ص 122 - 123 وعن كلب أصحاب الكهف ج 2 ص 188.

(2) وكذلك النعامة أو الظليم والظباء والقنفذ والورل ولذلك كانوا لا يصيدونها من أول الليل. انظر أسفله أساطير الكائنات اللامرئية (مطايا الجن). والجاحظ: كتاب الحيوان ج 1 ص 309 وج 4 ص 169 وج 6 ص 46 - 47 و 469.

مقطع من أسطورة سالفة تتعلق بقصة الملاكين «هاروت وماروت» وبامرأة كانت تريد أن تجتمع بزوجها الميت فكان الكلب الأسود مطية لها حتى تنتقل إلى بابل في وقت وجيز وتتعلم السحر. وتقص عائشة أم المؤمنين القصة على لسان المرأة المذكورة:

« . . . فلما كان الليل جاءتني بكلبين أسودين، فركبت أحدهما وركبت الآخر، فلم يكن كشيء حتى وقفنا ببابل، فإذا برجلين معلقين بأرجلهما، فقالا:

ـ ما جاء بك؟

ـ فقلت: أتعلّم السحر!»[3].

واعتبار الكلب الأسود جاناً وشيطاناً مما نجده في خبرين أحدهما يتعلق بالصرع والجنون وعلاقته بكلب أسود هو التالي: «رووا أن امرأة أتت إلى النبي ﷺ فقالت إن ابني هذا به جنون يصيبه عند الغداء والعَشاء. قال فمسّ النبي ﷺ صدره فثعّ ثعة فخرج من جوفه جرو أسود يسعى»[4].

ويتعلق ثاني الخبرين ببيت رئام في اليمن وخبر هدمه وأنهم وجدوا فيه كلباً أسود يزعمون أنه من الشيطان الذي كان يفتنهم يقول ابن هشام:

«وكان رئام بيتاً لهم يعظمونه وينحرون عنده ويتكلمون فيه إذ كانوا على شركهم ـ فقال الحبران لتبع: إنما هو شيطان يفتنهم فخلّ بيننا وبينه. فقال: شأنكما به. فاستخرجا منه فيما يزعم أهل اليمن كلباً أسود فذبحاه ثم هدما ذلك البيت»[5].

ويؤكد لنا هذا الأمر ما وصلنا من الأحاديث المأثورة عن الكلاب تدعو إلى ترك اتخاذها ما لم تكن كلاب صيد أو زرع أو ضرع[6] وتحث على قتلها جملة ثم تخص «الأسود البهيم ذي النكتتين على عينيه» لأنه شيطان وأنها أمة من الأمم أي مسخت[7].

---

(3) انظر تفسير الطبري ج 2 ص 411 - 439 والثعلبي: عرائس المجالس ص 45 - 46.

(4) الحيوان جزء 6 ص 224.

(5) وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير ص 296 - 297 وانظر سيرة ابن هشام ج 1 ص 28.

(6) الجاحظ: الحيوان ج 2 ص 295.

(7) الجاحظ المصدر السابق ج 1 ص 292: عن أبي عنبسة عن أبي الزبير عن جابر: أمرنا رسول الله ﷺ بقتل الكلاب فكنا نقتلها كلها حتى قال: إنها أمة من الأمم. فاقتلوا البهيم الأسود ذا النكتين على عينيه فإنه شيطان. الجاحظ: الحيوان ج 1 ص 292. وفي موضع آخر: «إن أمتين مسختا هما الحيات والكلاب» الحيوان ج 1 ـ ص 292 ـ ويضيف الجاحظ «وما خطب عثمان خطبة إلا أمر بقتل الكلاب وذبح الحمام» المصدر السابق =

وقد يتساءل المتسائل أيكون هذا الربط بين الكلب والجن لأنه كلب أم للونه الأسود؟ ذلك أن القط هو الآخر من رموز الجن وكان يعد في بعض الحضارات القديمة من الحيوانات المقدسة مع الكلب؟ يبدو أن هذه الرمزية لم تكن تتعلق باللون فحسب لأنها ليست خاصة بالعرب(م7).

5.1.4 ـ الديك والحمامة والبدرج في الأساطير:

1.5.1.4 ـ أسطورة الديك والغراب:

كثيراً ما نعت الشعراء الخمرة فشبهوها بعين الديك في الصفاء فهل لذلك النعت من علاقة قريبة أو بعيدة بأسطورة الديك والغراب واجتماعهما في حانة وهي من بعض الأوجه أسطورة تعليلية تفسر لماذا كان الديك من الدواجن لا يطير شأن سائر ذوات الجناحين. فلقد كان لكل منهما في البداية جناح واحد إلا أن هذا يطير وذلك عاجز عن الطيران. وذات مرة نادم الديك الغراب في حان فنفد الشراب فترك الديكَ رهينة وأخذ منه جناحه وطار ولم يعد. لكن أليس لهذا الموتيف الأسطوري العربي الأعرابي، كما نجده مروياً عن الأصمعي مع الأشعار التي تنسب إلى أمية ابن أبي الصلت، علاقة بأسطورة غراب نوح وأنه أرسله فلم يعد؟ من الأهمية بمكان احتفاظ الجاحظ بالسياق التي وردت فيه الأسطورة وتنعت بأنها خرافة وهو جهازها السردي (ARMATURE). يقول: «ومن الحكايات التي تعد من خرافات العرب ما حكاه بعضهم عن الرياشي قال: كنا عند الأصمعي فوقف عليه أعرابي فقال: أنت الأصمعي؟ قال: نعم.

قال: أنت أعلم أهل الحضر بكلام العرب؟ قال: يزعَمون».

= ص 293 وعن ابن عباس: السود من الكلاب الجن والبقع منها الحن. ويقال إن الحن ضعفة الجن كما أن الجني إذا كفر وظلم وتعدى أوفسد قيل شيطان وإن قوي على البنيان وحمل الثقيل وعلى استراق السمع قيل مارد فإن زاد فهو عفريت فإذا زاد فهو عبقري» الحيوان ج 1 ص 291.

(م7) يقول الجاحظ «وزعم بعض أهل الكتاب وبعض أصحاب التفسير أن السكينة التي كانت في تابوت موسى كانت رأس هرة» كتاب الحيوان ج 5 ص 342 و Schekinah في كتاب جيلبار دوران بني المخيال الأنثروبولوجية (بالفرنسية) ص 33.

انظر مثال القط أو الكلب أبيس في الحضارة الفرعونية (5) Dictionnaire des symboles 1982 وهو من عمل Jean chevalier et Alain Gheerbrant ص 239 - 245 وانظر: الشبلي: آكام المرجان في أحكام الجان ص 35 «والجن تتصور بصورته (أي الكلب) وكذلك بصورة القط الأسود لأن السواد أجمع للقوى الشيطانية من غيره وفيه قوة الحرارة».

قال: ما معنى قول أمية بن أبي الصلت:

وما ذاك إلا الديكُ شاربُ خمرةٍ ... نديمُ غُرابٍ لا يَملُّ الحوانيا
فلما استقلَّ الصبحُ نادى بِصَوتِهِ ... ألا يا غرابُ هل رددت رداثيا

فقال الأصمعي: إن العرب كانت تزعم أن الديك كان ذا جناح يطير به في الجو وأن الغراب كان ذا جناح كجناح الديك لا يطير به وأنهما تنادما ليلة في حان يشربان فنفذ شرابهما، فقال الغراب للديك: لو أعرتني جناحك لأتيتك بشراب. فأعاره جناحه فطار ولم يرجع. فزعموا أن الديك إنما يصيح عند الفجر استدعاءً لجناحه من الغراب.

فضحك الأعرابي وقال: ما أنت إلا شيطان».

وقد ذكر الجاحظ هذه القصة في كتاب الحيوان بنحو ما حكي عن الأصمعي وساق أبيات أميّة بن أبي الصلت:

ولا غَرْوَ إلا الديكُ مدمِنُ خمرةٍ ... نديمُ غراب لا يَملُّ الحوانيا
ومَرْهِنُهُ عند الغراب جبينه ... فَأَوْفَيْتَ مَرْهُوناً وخانَ مُسابيا
أدلَّ عليَّ الديكُ أنيّ كَما ترى ... فأقبل على شأني وهاك ردائيا
أمِنّتك لا تلبثْ مِنَ الدُّهرِ ساعةً ... ولا نصفَها حتى تؤوبَ مآبيا
ولا تدركنْك الشمسُ عند طلوعِها ... فأُغلَقَ فيهم أو يطول ثوائيا
فرد الغرابُ والرداءُ يحوزُهُ ... إلى الديكِ وعداً كاذِباً وأمَانيا
بِأَيَّةِ ذَنْبٍ أو بأيةِ حُجَّةٍ ... أدَعْكَ فلا تَدعُو عليَّ ولا لِيَا
فإني نذرت حِجَّةً لن أعوقَها ... فلا تَدعُوَنِّيَ دعوةً من ورائيا
تطيَّرتُ منها والدعاءُ يعوقني ... وأزمعت حَجاً أن أطيرَ أمَاميا
فلا تيأَسَنْ إنّي مع الصبح باكراً ... أُوافي غداً نحو الحَجيج الغَواديا
كحب امرىء فاكَهْتُهُ قبل حجتي ... وآثرت عَمَداً شأنَه قبل شانيا
هنالك ظنَّ الديكُ أنْ زال زَوْلُهُ ... وطَالَ عليه الليلُ أن لا مفاديا
فلما أضاءَ الصبحُ طرَّبَ صَرْخَةً ... ألا يا غرابُ هل سمعت ندائيا
على وُدّه لو كان ثَمَّ يُجيبهُ ... وكان لَه نَدمانَ صدقٍ مواتيا

وأمسى الغـرابُ يضرب الأرضَ كلَّهـا   عتيقاً وأضحى الديـكُ في القِـدِّ عـانيـا
فـذلـك ممـا أسهـت الخمـرُ لُبَّـه   ونـادَم نَـدْمـانـاً من الـطير عـاديـا[8]

ولكن لنـا أسطورة أخـرى يقوم فيـه البدرج وهـو طائـر أكبر من الـدجاج أحمـر العينين. بالدور الذي اضطلع به الغراب وهي أسطورة تعليلية لأنها تفسر لنـا لماذا صـار الديـك أليفاً وصار البدرج وحشياً وهي مستقاة من كتاب في تعبير الرؤيا تجذر رمز الديك كما يرد في المنام في أصوله الأسطورية ومفادها: «إن نوحاً عليه السلام أدخل الديـك والبدرج السفينـة. فلما نضب الماء ولم يأته الإذن من الله تعالى في إخراج من معه من السفينة سأل البدرجُ نوحـاً أن يأذن له في الخروج ليأتيه بخبر الماء وجعل الديك رهينة عنده. وقيل إن الديك ضمنه فخرج وغدر ولم يعد.

فصار الديك مملوكاً. وكان شاطـراً طياراً فصـار أسيراً داجنـاً وكان البـدرج ألوفـاً فصار وحشياً»[9].

2.5.1.4 ـ أسطورة الحمامة والغراب:

وتحل الحمامة في أسطورة أخرى محل البدرج وتكون الأسـطورة لا للتحامـل على الغـراب كـما في «أسطورة الغـراب والديـك» أو لتأويـل سبب طيران هـذا وعدم طـيران الآخر ولكن لتفسير أصل الطوق الذي يحلي عنقَ الحمامة. وترجع الأسطورة ذلـك الطوق إلى عهـد نوح. إذن فالجمع بين الحمامة والغراب إنما هو عـلى أساس من المفـاضلة بينهما بـاعتبار أن كـلاً من الطائرين صار رمزاً تتصل به جملة من المعاني قبل الإسلام وبعده، والحمامة ههنا رمز للطهارة والوفاء أما الغراب فقليل الذمة خبيث بل إن له كما سنرى ضمن رمزيته الخاصـة به صفـات

(8) النويري: نهاية الأرب ج 10 ص 222 - 223. وانظر الجاحظ: كتاب الحيوان ج 4 ص 196.

(9) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 241. ويؤول الديك في الأحلام التأويل التالي: «الديك في أصل التأويل عبد مملوك أعجمي أو من نسل مملوك، وكذلك الدجاج لأنهم عند ابن آدم مثل الأسير لا يطيرون ويكون رب الدار من المماليك. كما أن الدجاجة ربة الدار والخادمات والجواري. والديك أيضاً يدل على رجل له علو همة وصوت كالمؤذن والسلطان الذي هو تحت حكم غيره لأنه مع ضخامته وتاجه ولحيته وريشه داجن لا يطير فهو مملوك لأن نوحاً عليه السلام أدخل الديك والبدرج السفينة...» ثم يعرّفه بقوله «وهو طائر أكبر من الدجاج أحمر العينين مليح». ويضيف تأويلات أخرى لرمزية الديك في الأحلام: «وقيل إن الديك رجل جَلْدٌ محارب له أخلاق رديئة يتكلم بكلام حسن بلا منفعة وهو على كل الأحوال إما مملوك أو من نسل مملوك.... قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: رأيت كأن ديكاً نقرني نقرة أو نقرتين أو قال ثلاثة وقصصتها على أسماء بنت عميس فقالت يقتلك رجل من العجم المماليك». عن ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 241.

أسطورية منها اسمه: «الكاهن» وتجعله رسولاً وهادياً ودليلاً معلماً. وقصته مع نوح رائداً مستكشفاً خائباً من الأدلة على ما ذكرنا.

«ويقال إن نوحاً ﷺ لما كان في السفينة بعث الغراب ليكشف له هل ظهر من الأرض موضع، فوقع على جيفة فلم يرجع إليه. فبعث بالحمامة فاستجعلت على نوح الطوق الذي في عنقها فجعل لها ذلك جُعلاً.

وفي ذلك يقول أمية بن أبي الصلت: [وافر]

وأَرْسِلَتِ الحمامةُ بعد سَبْعٍ تدلُّ على المهالكِ لا تَهابُ

تَلَمَّسُ هَلْ ترى في الأرض عيناً وعاينه من الماءِ العبابُ

فجاءتْ بعدما ركضتْ بقِطْفٍ عليه الثَّأْطُ والطينُ الكُبابُ

فلما فرَّسُوا الآياتِ صاغوا لها طوقاً كما عُقِدَ السِّخابُ

إذا ماتتْ تُوَرِّثُه بَنِيها وإن تُقْتَلْ فليسَ لَهَا اسْتِلابُ

وقال أيضاً: [مديد]

سمع الله لابن آدم نوح ربُّنا ذو الجلال والأفضالِ

حين أَوْفَى بذي الحمامةِ والنا سُ جميعاً في فُلكِهِ كالعيَالِ

حابساً خوفَهُ عليهِ رسولاً من خِفَافِ الحمام كالتِّمثالِ

فرشَاهَا على الرسالةِ طَوقاً وخِضاباً علامةً غيرَ بالِ

فَأَتَتْهُ بالصِّدقِ لما رَشَاها وبقِطْفٍ لَمَّا بدَا عِثْكَالِ[10]

وقال فيها: [طويل]

وما كان أصحابُ الحمامة خيفةً غداةَ غَدَت منهم تضم الخوافيا

رسولاً لهم والله يُحكِم أَمْرَهُ يُبينُ لهم هل يُونس التُّرب بادِيا

فجاءت بقِطْف آيةً مستبينةً فأصبح منها موضعُ الطِّينِ جَادِيَا

---

(10) العثكال العلق. الجادي الزعفران.

على خَطْمَها واستوهبتْ ثَمّ طوقَها وقالت ألا لا تجعلِ الطوق حاليا

ولا ذهباً إنّه أخاف نبالَهم يخالونه مالي وليس بماليا

وزِدْني على طَوْقي من الحَلْيِ زينةً تُصيبُ إذا أتبعت طوقي خضابيا

وزدني لطَرْف العين منك بنعمةٍ وورث إذا ما مت طوقي حماميا

يكون لأولادي جمالاً وزينةً وعنوانَ زَيْني زِينةً من تُرابِيا»[11]

2.5.1.4 ـ الديك الكوني:

ويرد الديك في بعض المأثورات الإسلامية ديكاً أسطورياً أو ملكاً بحجم الكون رجلاه في تخوم الأرض السفلى وعنقه مثنية تحت العرش وقد أحاط جناحاه بالأفقين مشرقاً ومغرباً، ويستفاد من ذلك أن حجمه بحجم سبع سماوات وسبع أرضين يسبّح للملك القدوس. وهو في صورته تلك أشبه ما يكون بالملك من الملائكة وبمثابة النموذج الأصلي لجميع الديكة التي على وجه البسيطة لأن «الديوك كلها من هذا الديك»[12] مثلما رأينا مع جبل قاف وكيف أنه أبو الجبال كلها. والأمثلة التي يمكن أن نسوقها في هذا الشأن عديدة نقتصر فيها على بعض النماذج.

1.6.1.4 ـ ديك العرش:

ولا بد أن صورة هذا الديك مستوحاة من فكرة الأنموذج العلوي لكل كائن على وجه الأرض كما هو الشأن دوماً مع الفكر الأسطوري أو الفكر الديني كما في قولهم: «إنّ لله ديكاً رجلاه في التخوم وعنقه تحت العرش منطوية. فإذا كان هنة من الليل صاح سبوح قدوس فتصيح الديكة».

وعن كعب الأحبار: «إذا صاح الديك وقت السحر نادى مناد من الجنة أيها الخاشعون أين الراكعون أين الحامدون الساجدون أين المسبحون أين المستغفرون بالأسحار أين الموحدون، فأول من يسمع بذلك ملك من ملائكة السماء. وهو على صورة الديك وله ريش وزغب أبيض رأسه تحت أبواب الرحمة في العرش الأعلى ورجلاه في تخوم الأرض السابعة السفلى وجناحاه منشوران فإذا سمع ذلك النداء من الجنة يضرب بجناحيه ضربة واحدة

(11) النويري: نهاية الأرب ج 10 ص 277 - 278 لمزيد التوسع انظر «حمامة السفينة» «وطوق الحمامة» لدى الثعالبي في ثمار القلوب ص 464 - 466.

(12) الكسائي: قصص الأنبياء ص 66.

ويقول سبحان من خلق الرحمة التي وسعت كل شيء من ذا الذي لا يشتاق إلى جنتك يا إله السموات والأرض».

ويشبه هذا الديك من بعض الأوجه آدم الكوني الذي رأينا كيف خلق من أقاليم الأرض أو من الأرضين السبع طباقاً، وهو ما يجعله في منزلة تؤهله للوساطة بين العالمين العلوي والسفلي. ففي الأخبار «إن تحت العرش ملكاً في صورة ديك رجلاه في الأرض وعنقه مثنية تحت العرش وهو يقول سبحانك ما أعظم شأنك. قال فيرد عليه ما يعلم ذلك من حلف بي كاذباً»[13].

2.6.1.4 ـ ديك آدم:

وترجع بعض الأساطير هذه الرمزية الإسلامية التي تضفي على الديك إلى بداية الخليقة فإذا آدم، وقد رأينا أن بعضهم يذهب إلى اعتباره إماماً، مسلم يؤدي الفرائض الخمس في أوقاتها مستعيناً على معرفة مواقيتها بصياح الديك.

«وكان آدم يوماً ربما اشتغل وغفل عن الصلاة حتى لم يعرف أوقات الصلاة فأعطاه الله ديكاً ودجاجة فأما الديك فكان أفرق أصفر الرجلين كالثور العظيم وكان يضرب بجناحه على الآخر عند أوقات الصلاة ويقول سبحان من يسبح له كل شيء سبحان الله وبحمده، يا آدم الصلاة يرحمك الله فيعلم آدم أنه وقت الصلاة فيقوم إلى وضوئه وصلاته».

وكان مأوى هذا الديك على باب منزله وإذا خرج آدم إلى حرثه وزرعه يسبح الله ويقدسه وكان صوت هذا الديك على إبليس أشد من الصواعق»[14].

في هذه الأسطورة السنّية التي تجعل آدم مسلماً يقوم الديك حيال آدم بنفس الوظيفة التي يتخذه من أجلها المسلمون. ذلك أنّ الديك من الرموز الإسلامية ولا سيما الديك الأبيض فهو المؤَذِّن المُؤْذِنُ بانبلاج الفجر والداعي إلى الصلاة ولا بد أن من معانيه انبلاج نور الحق بعد ظلام الجهالة ولذلك دعي المسلمون إلى اتخاذه في منازلهم ولا سيما الأبيض الأفرق منه وحملوه في أسفارهم ونهوا عن سبه. بل أن الديك نقيض الطاووس من حيث التعلق والدلالة. وينسب إلى ابن عباس قوله: «أحبُّ الطيور إلى إبليس الطاووس وأبغضها إليه

---

(13) النصوص جميعها عن الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 344 - 345 وانظر المقدسي: البدء والتاريخ ج 2 ص 11 وفيه رواية أخرى عن ابن اسحاق.

(14) الكسائي: قصص الأنبياء ص 66.

الديك فأكثروا الديوك في بيوتكم فإن الشيطان لا يدخل بيتاً فيه ديك أفرق»[15] ولا جرم فلذلك استحق أن يعتبر من طيور الجنة[16].

وتتطابق هذه الرمزية مع معاني الديك في تعبير الرؤيا وأنه «رجل له علو همة وصوت كالمؤذن والسلطان»[17] فالصلة متينة بين معناه في اليقظة وفي المنام. وأنت واجد هذه الرمزية في النصوص الأدبية أيضاً فكما أن الديك مؤذّن يدعو إلى الصلاة فهو عند ابن المعتز وغيره داعٍ إلى اللذة والاصطباح. قال ابن المعتز مستلهماً الصورة الرمزية عادلاً بها عدول أبي نواس عن المصطلحات الدينية في نعت الخمرة.

: بشرَ بالصُّبح هاتفٌ هَتَفَا — صاحَ من اللّيلِ بعدما انتصفا
مذكّر بالصَّبُوح صاح لنا — كَأنّهُ فوقَ منبرٍ وقفا
صَفَّقَ إما ارتياحةً لِسَنَا الـ — ـفَجْرِ وإما عَلَى الدُّجَى أسِفَا[18]

وقال ابن رشيق في عكس ذلك:

قامَ بلا عقلٍ ولا دِينِ — يخلطُ تصفيقاً بتأذينِ
فنبّهَ الأحبابَ من نومهمْ — ليَخرُجُوا من غيرِ ما حينْ
بصرخةٍ تبعثُ مَوتَى الكَرَى — قد أذْكَرَتْ نفخَ سرافينَ
كَأنّها في حَلْقِهِ غُصّةٌ — أغصّهُ اللهُ بِسِكّينِ[19]

1.6.1.4 ـ الحمامة والخطاف:

يعتبر الخطاف والحمامة من الطيور الأهلية المباركة مثل الديك بل إن الخطاف أنزل أنيساً لآدم ـ على ما يروي القصاص المسلمون لما أخرج من الجنة واشتكى الوحشة «فآنسه الله تعالى بالخطاف وألزمها البيوت فهي لا تفارق بني آدم أنساً لهم. قال ومعها أربع آيات من

---

(15) المصدر السابق ص 66.

(16) قال قتادة: «إن أكثر طيور الجنة الديوك وأن لله ديكاً في العرش إذا هو سبح سبحت الديوك كلها في الأرض فتهزم عند ذلك الشياطين ويبطل كيدهم. فمن كان يؤمن بالله وبرسوله واليوم الآخر فليكرم الديوك فإن آدم اختار من الطيور الديك والحمامة واختار من المواشي النعجة ومن الأنعام الناقة» عن الكسائي: قصص الأنبياء ص 67.

(17) لمزيد التوسع في تأويله انظر ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 231.

(18) النويري: نهاية الأرب ج 10 ص 229 - 230.

(19) المصدر السابق ص 232.

كتاب الله عز وجل وهي: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً﴾ إلى آخر السورة وتمد صوتها بقوله العزيز والحكيم»[20].

8.1.4. ـ الطاووس:

أما الطاووس فهو حاضر في أساطير بداية الخلق من طيور الجنان لبهاء ألوانه وواسطة بين إبليس والحية لما أراد الدخول إلى الجنة متخفياً بين أنيابها فإذا هو قرين الكِبْر والمعصية ومقارفة الذنوب. وهو أيضاً أنموذج أصلي في زمن الخلق ولذلك نراه يقترن بالشجرة من جهة والنور من جهة أخرى فما عسى أن تكون رمزيته في تلك السياقات؟.

1.8.1.4 ـ الطاووس والخلق:

«قد جاء في الخبر أن الله تعالى خلق شجرة لها أربعة أغصان فسماها شجرة اليقين.

ثم خلق نور محمد في حجاب من درة بيضاء كمثل الطاووس ووضعه على تلك الشجرة فسبح عليها مقدار سبعين ألف سنة.

ثم خلق مرآة الحياة فوضعت باستقباله. فلما نظر الطاووس فيها رأى صورته أحسن صورة وأزين هيئة فاستحى من الله تعالى. فعرق فقطر منه ست قطرات.

فخلق الله من القطرة الأولى أبا بكر رضي الله عنه. وخلق من القطرة الثانية عمر رضي الله عنه ومن القطرة الثالثة عثمان رضي الله عنه ومن القطرة الرابعة علياً رضي الله عنه ومن القطرة الخامسة الورد ومن القطرة السادسة الأرز[21].

والطاووس في هذه الأسطورة السنية شكل نوراني هو النور المحمدي الذي خلق منه كل شيء فهو رمز كوني تماماً كما أن الشجرة ذات الأغصان الأربعة بمثابة شجرة الكون وتسمى شجرة اليقين لأننا إزاء عمل إبداعي سني صوفي. أما نظر الطاووس إلى المرآة فلعله أن يكون تأمل النفس ذاتها وهكذا يستحي الطاووس من الباري في حين هو في قصة آدم

---

(20) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 294. وأبو هلال العسكري: ديوان المعاني ج 2 ص 136 مكتبة الأندلس بغداد 1352.

(21) دقائق الأخبار «في خلق الروح الأعظم ونور سيدنا ونبينا محمد عليه الصلاة والسلام. ص 2 وبهامشه نص قريب منه للسيوطي من كتاب الدرر الحسان في البعث ونعيم الجنان ص 2.

وحواء شبه مغرور بل رمز من رموز الغرور ولذلك اقترن بصورة إبليس(*).

2.8.1.4 طاووس الجنة وإبليس.

الطاووس طائر الجنة بحق فهو يجسدها بحسن شكله وألوانه وهو وسيط إبليس لدى الحية حتى تدخله إلى الجنان.

ويصوره كعب الأحبار في «حديث الطاووس» بعد أن يتحدث عن إبليس وسعيه إلى غواية آدم تصويراً بديعاً: «ثم مر مستخفياً في طرق السموات حتى وقف على باب الجنة فإذا بالطاووس قد خرج من الجنة وله جناحان إذا نشرهما غطى بهما سدرة المنتهى وله ذنب من الزمرد الأخضر وعلى كل ريشة منه جوهرة بيضاء وعيناه من ياقوتة وهو أطيب طيور الجنة صوتاً وتقديراً وأحسنهم ألحاناً بالتسبيح»[22]. ويضيف وهب بن منبه عن طاووس الجنة قوله: «كان مسكنه شجرة طوبى وكان إذا نشر جناحيه ظلل بهما سدرة المنتهى. وكان يقول في صياحه: أنا الملك المتوج الذي عمرت في نعيم الجنة فلا أخرج منها أبداً»[23].

وإذن فيمكن أن نقول إن الطاووس رمز النفس والروح في بداية الخليقة ورمز نعيم الجنان مجسداً في شكله وألوانه البديعة والمادة التي منها شكل إلا أنه أيضاً رمز الكبر والغرور ولذلك فهو صورة من آدم الذي رام مفارقة منزلته البشرية فأكل من الشجرة فكان التشاجر، وصورة من إبليس يغرر بالإنسان ويتوسل به إلى الحية فتدخله الجنة بين نابيها ولذلك ترى الطاووس يعاقب بعد أكل آدم من الشجرة المحرمة بمسخ رجليه وتغير صوته[24]. كل هذا يجعل رمزيته مناقضة لرمزية الديك كما قلنا أعلاه.

(*) انظر أساطير الخلق ومقارنة هذه الأسطورة السنية بأساطير الشيعة. ومن الطريف أن الجاحظ ينبهنا إلى أن الطاووس «يلقي ريشه في الخريف ويكتسي إذا اكتسى الشجر» مما يقربه من رمزية الشجرة في بعض ما ترمز إليه. كتاب الحيوان ج 3 ص 183.

(22) الكسائي: قصص الأنبياء ص 35 - 36.

(23) الدياربكري: تاريخ الخميس ج 1 ص 50.

(24) المصدر السابق ج 1 ص 53 - 55.

2.4 ـ الأساطير ذات الصلة بالحيوانات الوحشية:

1.2.4 ـ الغزال والظبي/ المرأة:

كان العرب يقولون في أمثالهم «آمَنُ من حمام مكة ومن غزلان مكة»[1] لما كانت تتمتع به من حرمة. وقد قال النابغة في أمنها: [بسيط]:

لا والذي آمنَ الغزلانَ تمسحُها رُكبانُ مكةَ بين الغِيلِ والسَّعَدِ[2]

لكن لسائل إنّ يتساءل هل أن ذلك الأمن ناجم عن وجودها في الحرم قرب البيت العتيق أم لتقديس الظبية (والحمام) أم لكليهما معاً أم لسبب آخر من قبيل «الصيد المقدس» واقتران بعض الحيوانات في الأذهان ببعض الآلهة باعتبارها رموزاً دالة عليها لا سيما ونحن نعلم من خلال المنقوشات في جنوب الجزيرة العربية بوجود صيد مماثل؟[*].

إن ما بقي لنا من أخبار وأشعار وأساطير عن العرب قبل الإسلام وفي عهوده الأولى قد يسمح بالإجابة عن السؤال المطروح. ففي قصة احتفار زمزم عند موضع الصنمين آساف ونائلة، وهو المكان الذي كانت قريش تذبح فيه لآلهتها، أن عبد المطلب استخرج من الطويّ فيما استخرج غزالين من ذهب كانا قديماً في الكعبة، ثم إن عمرو بن الحارث بن مضاض الجرُهمي عمد إلى دفنهما في موضع زمزم قبل ارتحال جرهم وغلبة خُزاعة ـ على ما يروي الإخباريون ـ وأنه أي عبد المطلب ضربهما على باب الكعبة[3]. ومهما يكن من أمر فإن تواتر الأخبار يفيد بوجود صورة الغزال تمثالاً ذهبياً كان يعلق داخل الكعبة وهو أمر يذكرنا بعجل بني إسرائيل الذهبي.

---

(1) الحيوان ج 3 ص 192 - 193.

(2) الغيل والسعد أجمتان كانتا بين مكة ومنى عن الجاحظ: كتاب الحيوان ج 3 ص 192 - 193.
والبيت في ديوان النابغة، ط الدار التونسية للتوزيع 1986، ص 86، كما يلي:

والمؤمن العائذات الطير تمسحها ركبان مكة بين الغيل والسعد

والغيل والسعد أَجْمتان بين مكة ومنى.

(*) انظر عودة حمزة من الصيد وطوافه كل مرة ـ سيرة ابن إسحاق ط فستنفيلد 1859 ص 184 - 185.
و J.Ryckmans: La religion des arabes préislamiques عن مجلة «الباحث» 28 عدد ماي 1976 ص 265.

(3) سيرة ابن هشام ج 1 ص 154 وطبقات ابن سعد، 1 ص 84 - 85 وص 145.
الأزرقي: أخبار مكة ج 1 وج 2 ص 41 ولربما لسبب ذلك كان أخذ الغزال في المنام إصابة ميراث وخير.
عن ابن سيرين في تأويل رؤيا الظبي: تفسير الأحلام الكبير ص 226. وحول رمزيته بالنسبة إلى علم النفس انظر علي زيعور: الكرامة الصوفية ص 277.

وليس هذا بالأمر الغريب فالغزال كما هو معلوم رمز من رموز الشمس وتسمى أيضاً الغزالة «لأنها تمد حبالاً كأنها تغزل». وكلاهما رمز أنثوي. ذلك أن الغزال وأسماءه ظبياً ورشأً وشادناً من النعوت التي تطلق على المرأة في الغزل في أقدم ما وصلنا من الصور الشعرية. وكذلك الشمس[4]، والصلة الرابطة بينهما هي طبعاً معنى الأنوثة والخصوبة. من الأمثلة الدالة على ما ذكرنا قول امرىء القيس: [طويل]

ومـاذا عليـهِ أن ذكـرت أوانسـاً كغـزلانِ رملٍ في محاريبَ أقيالِ[5]

أو قول طرفة في المعلقة: [طويل]

وفي الحيّ أحوى ينفضُ المرد شادنٌ مُـظاهـرُ سمـطي لؤلؤ وزبـرجـدُ[6]

وقال الأعشى يمدح مسروق بن وائل:

الـواهـبُ الـقينـاتِ كـالـغـز لانِ في عـقـد الخـمائـلُ[7]

أما تقديس المرأة باعتبارها رمزاً من رموز الأمومة والخصوبة فواضح بيّن من خلال أسطورة آساف ونائلة، وكان استلام صنم نائلة ركناً من أركان الحج الجاهلي، وكان موضع زمزم القديمة التي تذكر الأخبار أن عبد المطلب احتفرها بين صنمي قريش آساف ونائلة.

1.1.2.4 ـ أسطورة تتعلق بتحريم صيد الظباء:

كان الظبي حيواناً مقدساً وكان العرب يعتقدون أنه ماشية الجن[*]. ولذلك حرّموا صيده في الحرم. ولسنا ندري ههنا أيضاً إن كان التحريم بسبب موضوع التحريم أو بسبب المكان المقدس. ومن الأساطير المخوّفة بانتهاك تلك الحرمة أنه «دخل قوم مكة تجاراً من الشام في الجاهلية بعد قصيّ بن كلاب فنزلوا بذي طوي تحت سمرات يستظلون بها فاختبزوا مَلّة لهم ولم يكن معهم أدم فقلم رجل منهم إلى قوسه فوضع عليها سهماً ثم رمى به ظبية من ظباء الحرم وهي حولهم ترعى. فقاموا إليها فسلخوها وطبخوا لحمها ليأتدموا به. فبينما قدرهم على النار تغلي بلحمه وبعضهم يشتوي إذ خرجت من تحت القدر عنق من النار عظيمة

---

(4) انظر أعلاه: أساطير الكواكب ـ الشمس وأسماؤها وما يتصل بها من عوالم الطبيعة.

(5) انظر امرىء القيس: الديوان ص 34 وعلي البطل: الصورة في الشعر العربي ص 65.

(6) معلقة طرفة ـ جمهرة أشعار العرب لأبي زيد القرشي طـ 1398 هـ 1978 م مصورة عن طـ بولاق 1308.

(7) ديوان الأعشى ص 156 عن علي البطل: الصورة في الشعر العربي ص 86.

(*) انظر أسفله مطايا الجن.

فأحرقت القوم جميعاً ولم تحرق ثيابهم ولا أمتعتهم ولا السمرات اللاتي كانوا تحتها»[8].

لا شك أن هذه الأسطورة كانت تتناقل في الجاهلية حتى زمن روايتها شأنها في ذلك شأن أسطورة آساف ونائلة كما رأينا أعلاه ومدلولاتها القديمة والإسلامية. أما السمات الأسطورية فتتمثل في العقاب الذي أنزل بهم بواسطة النار وما يفترض من التمييز والتخصيص فيها، إذ هي لم تنل من ثيابهم ولا أمتعتهم ولم تأت على السمرات التي كانت تظلهم. ولا بد أن الفاعل في عرف من خلّفوا لنا هذه القصة الأسطورية هم الجن لأن الظباء كانت في معتقدات الجاهليين ماشية الجن[9].

2.2.4 ـ الثور الوحشي/ إيل إله الساميين القدامى القمري:

لم نعثر على أساطير تتعلق بالثور الوحشي إلا أنه قد وصلتنا عنه صور شعرية إبداعية لا بد أن لها علاقةً بالثور وقد كان الثور قرين القمر أو ودّ أو سين إله القمر، بل كان من نعوت «إيل» إله الساميين القديم[*] وليس من المستبعد أنها آثار لأعمال طقوسية تتعلق بالصيد المقدس مثلما يذهب إلى ذلك بعض دارسي الأدب وتاريخ الشعوب القديمة[**].

3.2.4 ـ الوعل/ المقة إله سبأ القمري:

في حديث يشك بعضهم في صحة نسبته إلى النبي يسمى حديث الأوعال أن الوعل من الحيوانات الحاملة للكون كما سبق أن رأينا ذلك مع الثور الأسطوري، ويعد من حملة العرش الثمانية وكنا رأينا أن حملة العرش بالنسبة إلى الشيعة قد ورد ذكرهم في آي القرآن الذي لا ينبغي أن يحمل على ظاهر معناه وأن حملة العرش إنما هم حملة العلم وهم في رأيهم الأئمة: «حدثنا عبد الرزاق حدثنا يعلى بن عبد العلاء عن عمه عن شعيب بن خالد حدثني سماك بن حرب عن عبدالله بن عميرة عن الأحنف بن قيس عن عباس بن عبد المطلب قال:

---

(8) الأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص 146.

(9) الجاحظ كتاب الحيوان ج 1 ص 331.

(*) انظر أعلاه أساطير الكواكب: القمر وعلي البطل: الصورة في الشعر العربي ص 123 - 125 - 126 والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج 6 ص 50 وانظر صورة الثور في الأدب معلقة لبيد ـ جمهرة أشعار العرب ص 66 - 71 ط دار المسيرة بيروت ـ مصورة عن طبعة بولاق معلقة النابغة. جمهرة أشعار العرب ص 53 - 54 وديوان أوس بن حجر تحقيق محمد يوسف نجم ص 2 و 4 و43 وديوان بشر بن أبي خازم ص - 62 - 101 - 120 51 - 55. ـ 204-232، وفي ديوان زهير بن أبي سلمى ص 42 - 264 - 379 وفي ديوان امرىء القيس ص 101 - 160.

(**) «ألفريد يستون»: The ritual hunt.... le Muséon 61 - 183 - 196.

كنا جلوساً مع رسول الله ﷺ بالبطحاء فمرت سحابة. فقال رسول الله ﷺ: أتدرون ما هذا؟ قلنا السحاب. قال والمزن. قلنا: والمزن قال: والعنان. قال: فسكتنا. فقال: هل تدرون كم بين السماء والأرض؟ قلنا الله ورسوله أعلم. قال بينهما مسيرة خمسمائة سنة ومن كل سماء إلى سماء مسيرة خمسمائة سنة وكثف كل سماء مسيرة خمسمائة سنة.

وفوق السماء السابعة بحر بين أسفله وأعلاه كما بين السماء والأرض. ثم فوق ذلك ثمانية أوعال بين ركبهن وأظلافهن كما بين السماء والأرض ثم على ظهورهنّ العرش بين أسفله وأعلاه كما بين السماء والأرض والله فوق ذلك. وليس يخفى عليه من أعمال بني آدم شيء»[1].

إن الوعل كما أثبتت ذلك دراسات أديان العرب القدامى من رموز الإله المقة إله سبأ القمري[2].

4.2.4 تقديس الحية/ الجان

للحية شأن عظيم في الجاهلية وأساطيرها وفي الأساطير الإسلامية أيضاً ولا سيما ضمن أساطير صورة الكون وفي أساطير خلق الإنسان وإغواء الحية لحواء حتى أكلت من الشجرة المحرمة. ورمزية الحية رمزية ثرية معقدة تجمع بين الشيء ونقيضه لأن الصلة بين رمزيتها القديمة وما آلت إليه ضمن النظرة الإسلامية لئن تغيرت وصارت أكثر ثراء وتنوعاً فإنها لم تنقطع بل تم إدماجها واحتواؤها. وما من دليل أبلغ على تلك الاستمرارية من الخبر الذي يروى عن الخليفة عمر بن عبد العزيز وفضائله أنّه لما «كان يمشي بأرض فلاة إذا حية ميتة فكفنها بفضلة من ردائه ودفنها»[3] وفي هذه العملية ما يذكرنا بالعمليات الطقومية. ففيها

---

(1) المزن ج مزنة وهي السحاب أو أبيضه أو ذو الماء. والعنان: اسم من عن الشيء أي ظهر ج عنانة وهي السحابة.

ابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص 10 ويعلّق بقوله هذا لفظ الإمام أحمد (ويقصد الإمام أحمد بن حنبل في مسنده). وانظر في تأويل حملة العرش عند الشيعة: أساطير الخلق.

(2) G.Ryckmans: religions arabes préislamiques in R.H.R p328

J.pirenne La réligion des arabes préislamiques.

وقد نشر في مجلة الباحث 28 سنة 1976 ص 177 - 217.

و A. JAMME: le panthéon sud - arabe d'après les sources épigraphiques. فصيلة عن مجلة «لوميزيون» «Le Muséon «T.L.X. 1947 p.57 - 147» وانظر أعلاه أساطير الكواكب.

(3) والخبر متناقل في عديد المصادر منها: الشبلي: آكام المرجان في أحكام الجان ط 1988 ص 56 وخبر آخر عن ابن مسعود ص 57 والأفعى من رموز الإله ود القمري انظر J.Ryckmans: la chasse rituelle dans l'Arabie =

احترام للحية وكانت تعتبر من «الجان» وهو من أسماء الحية. بل إن الخبر المذكور نفسه يروى بطريقة أخرى تصرح عن المعنى المضمر في الرواية السابقة فقد رُوِيَ «أن عمر بن عبد العزيز بينما هو يسير على بغلة ومعه ناس من أصحابه إذا هو بجان ميت على قارعة الطريق فنزل عن بغلته فأمر به فعدل به عن الطريق ثم حفر له فدفنه وواراه ثم مضى، فإذا بصوت عال يسمعونه ولا يرونه: ليهنك البشارة من الله يا أمير المؤمنين أنا وصاحبي الذي دفنته آنفاً من النفر من الجن الذي قال الله تعالى: ﴿وإذْ صَرَفْنَا إلَيْكَ نفراً مِنَ الجِنّ يَسْتَمِعُونَ القُرآن﴾ فلما أسلمنا وآمنا بالله وبرسوله قال رسول الله لصاحبي المدفون: «ستموت في أرض غربة يدفنك فيها يومئذ خير أهل الأرض»[4].

وهذا معنًى من المعاني التي يشتمل عليها اسم الحية فلنتناول بعض معانيها الأُخر ـ والاسم إذا بلغنا من تجريده الغاية وصلنا إلى الأسطورة ـ فالحية تسمى الجان بمعنى الحية البيضاء وهي أيضاً الثعبان وتسمى الشيطان ويطلق هذا الاسم بالذات على «الحية الخبيثة»[5] والشجاع هو الأسود العظيم منها ويسمى أيضاً «الداهية»[6] بل إن بعض اللغويين يعتبر أن أصل «اللات» هو لاهة أي حية وآنذاك يمكن أن نفهم سر تقديسها[7].

فلنتتبع مختلف الأساطير والرموز التي تقترن بالحية من خلال ما تضطلع به من الأعمال والوظائف حتى نتعرف على رمزيتها قبل الإسلام في الأساطير التي نشأت وترعرعت في ظله أو استجلبت من آفاق ثقافية ـ حضارية أخرى.

1.4.2.4 ـ أمية ابن أبي الصلت والحية/ وأصل باسمك أللهم

تتجلى الحية في هذه الأسطورة بعد تمهيد من الراوي عن أمية ابن أبي الصلت وأن له

= du sud ancienne in Al Bahit vol 28 - 1976 p.285.
السيوطي لقط المرجان في أحكام الجان طـ 1989 ص 46 - 47. وانظر حديثاً آخر عن ابن مسعود عن أمر مماثل ص 4.

(4) الشبلي: آكام المرجان في أحكام الجان ص 56.

(5) الدميري: حياة الحيوان الكبرى مادة جان ج 1 ص 183 - 184 ويحيلنا إلى تفسير المفسرين لحية موسى مع فرعون. ويقول الجاحظ: «والعرب تسمي كل حية شيطاناً» شيطان = قبيح ـ فطن شديد المعارضة كتاب الحيوان ج 1 ص 300.

(6) انظر مزيداً عن أسماء الحيات في كتاب النويري: نهاية الأرب ج 10 ص 14 - 15.

(7) الزبيدي: تاج العروس مادة لاه وجواد علي: المفصل ج 6 ص 725. وانظر علاقة الإله «سَحَر» عند عرب الجنوب من سبأ بالثعبان في كتاب A. Jamme: Le Panthéon sud arabe ص 146 ومجلة «الباحث» الإحالة رقم 3 في الصفحة السابقة J. Ryckmans: La chasse rituelle dans l'arabie du sud ancienne p.285.

تابعاً أو قريناً من الجن: «وذلك أن أمية كان مصحوباً تبدو له الجن. فخرج في عير من قريش فمرت بهم حية فقتلوها فاعترضت لهم حية أخرى تطلب بثأرها وقالت قتلتم فلاناً ثم ضربت الأرض بقضيب فنفرت الإبل فلم يقدروا عليها إلا بعد عناء شديد.

فلما جمعوها جاءت فضربت ثانية فنفرت فلم يقدروا عليها إلا بعد نصف الليل.

ثم جاءت فضربت ثالثة فنفرتها فلم يقدروا عليها حتى كادوا أن يهلكوا بها عطشاً وعناء وهم في مفازة لا ماء فيها.

فقالوا لأمية هل عندك من حيلة؟

قال لعلها.

ثم ذهب حتى جاوز كثيباً فرأى ضوء نار على بعد فاتبعه حتى أتى على شيخ في خباء فشكا إليه ما نزل به ويصحبه. وكان الشيخ جنّياً فقال اذهب فإن جاءتكم فقولوا «باسمك أللهم سبعاً». فرجع إليهم وقد أشرفوا إلى الهلكة فأخبرهم بذلك.

فلما جاءتهم الحية قالوا ذلك فقالت: تباً لكم من علّمكم هذا؟

ثم ذهبت. وأخذوا إبلهم وكان فيهم حرب بن أمية بن عبد شمس جد معاوية بن أبي سفيان فقتله الجن بعد ذلك بثأر الحية المذكورة وقالوا فيه:

وَقَبْرُ حربٍ بمكانٍ قفرٍ   وليسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ»[8]

إن الحية في هذه القصة الأسطورية ـ ولا يهمنا منها ظاهرها السردي ـ شخصية تتكلم بل تنظم الشعر وتتصرف طبقاً للعرف وتطلب ذحلها وتثأر لنفسها. ولا شك أنها قد وُضعت كما وضعت غيرُها من الأشعار على لسان أمية وكان من دواهي ثقيف ـ على حد قول الجاحظ ـ لغاية عقائدية قد تكون إضفاء معنًى إسلامي على صاحبها وتبعاً لذلك على ثقيف صاحبة اللات الربة الطاغية.

ذلك أن خاتمتها أو بيت القصيد منها كما يقال أن أمية ابن أبي الصلت تعلم من الجن كلمة سحرية «باسمك أللهم» بها تغلب على الجن فتغلبت الكلمة وهي التي كان يفتتح بها الكلام ولا سيما الرسائل.

(8) أنظر المسعودي: مروج الذهب ط بلا ج 1 ص 78 أمية ابن أبي الصلت والحية. والدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 2 (ضمن مادة غراب). وانظر تحليل قصة عبيد والشجاع تحليلاً نفسياً عند علي زيعور: الكرامة الصوفية ص 275.

ويكاد يتراءى لنا في هذه الأسطورة دور الثعبان العارف المعلم كما نرى ذلك أسفله مع الحية في الجنان وفي عديد أساطير عالمية أخرى ـ متجلياً في صورة شيخ وهي الصورة التي يتبدى من خلالها إبليس ـ هو جان ـ في الأساطير الإسلامية التعليمية.

2.4.2.4 ـ عبيد بن الأبرص والشجاع:

ويروي أبو عبيدة عن عبيد بن الأبرص شاعر بني أسد قصة مماثلة مع حية وأنه خرج يوماً يريد الشام فعرضت له حية تلهث عطشاً فنزل وسقاها. حتى إذا كان ذات ليلة في فلاة أضلّ ناقته فأمده «الشجاع»/ الحية ببكر ما لبث أن أوصله إلى باب داره من ليلته وكان على مسيرة عشرين مرحلة منها. ويُتمثل بقصة عبيد في سياق البيت المشهور:

الخيرُ يبقى وإن طالَ الزمانُ بهِ ... والشرُّ أخْبَثُ ما أوعيتَ من زادِ[9]

3.4.2.4 ـ أسطورة طواف الحية/ الجان

ومن الأساطير التي تنسب أحداثها إلى ما قبل الإسلام هذه الأسطورة وتتوحد فيها الحية بالجان بمعنى «الجن» ولا يمكن أن يخفى عن فطنة القارىء طابعها الإسلامي ولها دلالات عديدة من لغوية وعقائدية واجتماعية:

«حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا سعيد بن سالم عن عثمان بن ساج عن بشر بن تيم عن أبي الطفيل قال: كانت امرأة من الجن في الجاهلية تسكن ذا طوى. وكان لها ابن ولم يكن لها ولد غيره. وكانت تحبه حباً شديداً، وكان شريفاً في قومه فتزوج فأتى زوجته فلما كان يوم سابعه قال لأمه: إني أحببت أن أطوف بالكعبة سبعاً نهاراً. فقالت له: أي بني إني أخاف عليك سفهاء قريش! فقال: أرجو السلامة.

فأذنت له. فولى في صورة جان. فلما أدبر جعلت تعوذه وتقول:

أُعيذُهُ بالكعبةِ المستورهْ ... ودعواتِ ابنِ أبي محذورهْ،

وما تلا محمد من سوره ... إني إلى حياتِهِ فقيرهْ

وإنني بعيشِهِ مسروره

فمضى الجان نحو الطواف فطاف بالبيت سبعاً وصلى خلف المقام ركعتين ثم أقبل منقلباً. حتى إذا كان ببعض دور بني سهم عرض له شاب من بني سهم أحمر أكشف أزرق

---

(9) القزويني: عجائب المخلوقات ص 393 - 396.

أحول أعسر فقتله. فثارت بمكة غبرة حتى لم تبصر لها الجبال.

قال أبو الطفيل: وبلغنا أنه إنما تثور تلك الغبرة عند موت عظيم من الجن. قال: فأصبح من بني سهم على فرشهم موتى كثير من قتل الجن وكان فيهم سبعون شيخاً أصلع سوى الشباب. قال: فنهضت بنو سهم وحلفاؤها ومواليها وعبيدها فركبوا الجبال والشعاب بالثنية فما تركوا حية ولا عقرباً ولا حكاً ولا عضاية ولا خنفسا ولا شيئاً من الهوام يدب على وجه الأرض إلا قتلوه.

فأقاموا بذلك ثلاثاً فسمعوا في الليلة الثالثة على أبي قبيس هاتفاً يهتف بصوت له جهوري يسمع به بين الجبلين: يا معشر قريش الله الله فإن لكم أحلاماً وعقولاً أعذرونا من بني سهم فقد قتلوا منا أضعاف ما قتلنا منهم. ادخلوا بيننا وبينهم بالصلح نعطيهم ويعطونا العهد والميثاق أن لا يعود بعضنا لبعض بسوء أبداً ففعلت ذلك قريش واستوثقوا لبعض من بعض فسميت بنو سهم الغياطلة قتلة الجن»[10].

نتبين من خاتمة هذه الأسطورة التي تجري أحداثها في «ذي طوى» أي في الحرم من مكة ـ وإذن فهي تذكرنا بظباء مكة وتحريم صيدهن ـ أنها أسطورة تعليلية. فهي تفسر أصل تسمية بني سهم بـ «الغياطلة قتلة الجن». والاسم عريق الصلة بالأسطورة كما أسلفنا لأسباب عديدة منها أن التسمية عملية خلق في ذاتها وأن الاسم وهو الجزء قد يقوم في الفكر الأسطوري مقام الكل وبه يكون الفعل والتأثير كما في أسطورة الزهرة وكما في الأعمال السحرية.

أما إذا بحثنا في القرائن المتعلقة بالفاعل فإننا نجد صفاته قريبة جداً من الصفات التي نجدها في قاتل ناقة صالح مثلاً، وتتصل في ذهنية عرب الجاهلية بالشر وهو الذي قيل فيه «أشأم من أحمر عاد» لا شك أن تلك «البنية الأسطورية» في شكل مفردة أسطورية حاضرة في تشكيل هذا الخطاب.

فالفاعل شاب أحمر أكشف أزرق أحول أعسر. ويتميز بلون آخر مشؤوم عند العرب هو

---

(10) الأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص 10 - 16 وتوفيق فهد الكهانة عند العرب (بالفرنسية) ص 167 ويرجح صاحب الكتاب أن الغيطلة اسم كاهنة. وقد يؤكد هذا تعريف الغيطلة الظلمة الشديدة وقيل إنهم سموا بالغياطلة لأن أمهم الغيطلة، ومن معاني مادة غطل الفيروزآبادي: القاموس المحيط ج 4 ص 25. الظلمة المتراكمة واختلاط الأصوات والسّنّوروقد رأينا أن للقط علاقة بالجن».

الزرقة وهو نعت مشؤوم كانوا يعيّرون به وهو الاسم الذي كان يطلق على زرقاء اليمامة(*).

وللأسطورة السابقة كما قلنا أبعاد عقائدية إسلامية واضحة لأنها تكرس الدين الجديد قولاً وفعلاً من ذلك القول بوجود جن من المسلمين يصدقون بنبوة محمد ويحجون ويطوفون بالبيت ويقيمون الصلاة.

أما الأسطوري الجاهلي منها فهو المتعلق بالجن وتوحدها بالحية أساساً والحيوانات التي يعتبرون أن لها علاقة بهم. فقد قتل بنو سهم وحلفاؤهم ومواليهم وعبيدهم جميع الهوام «فما تركوا حية ولا عقرباً ولا حكاً ولا عضاية ولا خنفساً ولا شيئاً من الهوام يدب على وجه الأرض إلا قتلوه».

كما أن هذا الجانب الأسطوري الضمني في هذا النص والذي يرد بصفة صريحة في غيره يتمثل أيضاً بالقول بالمسخ وأن بعض الحيوانات ولا سيما الحية ـ وهي التي تهمنا في هذا المقام ـ هي من الممسوخ وهي جان في الأصل ولذلك تجنبوا قتلها[11].

5.4.2.4 ـ الحية في أساطير الخلق وتوحدها بالشيطان/إبليس:

قد لا يتبين القارىء لأول وهلة ما بين الحية وإبليس من صلة معنوية ولكن «الشيطان» كما رأينا اسم من أسماء الحية، يطلق على «الحية الخبيثة». وليس في قصة الخلق في القرآن الكريم أي ذكر للحية خلافاً لما نجده في أساطير أهل الكتاب من «الإسرائيليات». وتتم غواية آدم وحواء بواسطة إبليس أو الشيطان ولكن الأساطير الإسلامية ولا سيما المتأخر منها كما في «قصص الأنبياء» تتحدث عن الحية باعتبارها عنصراً فاعلاً في الأحداث. وليس يهمنا في هذا المقام إلا أن نتعرف على رموز الحية من خلال ما اضطلعت به في قصة الخليقة من دور أو أدوار. ذلك أن صورة إبليس غير مستقلة عن الحية بل هي تتوحد وإياها من بعض الجوانب.

ونقتطع من قصة الخليقة كما يرويها الكسائي «حديثين» الأول بين الطاووس وإبليس وهو تمهيدي يعرفنا بمنزلة الحية في فضاء الجنة وبين حيواناتها والثاني بين الحية وإبليس ومن خلاله نتعرف عليها صورةً ووظيفة.

(*) انظر هذا اللون ضمن «الكون الأسطوري عند العرب» ورمزية بعض الألوان الأسطورية.

(11) كانت الحية في صورة الجمل ثم «إن الله عاقبها حتى لاطها بالأرض» الجاحظ: الحيوان ج 1 ص 297,292 وج 4 ص 158, 68 وج 6 ص 79 (في تجنبهم قتل الجان/الحية).

[حديث الطاووس ومحاورة إبليس له](*):

قال: فلما سمع إبليس بذلك فرح وقال لأخرجنهما من ذلك الملكوت بعد أن أمرا ونهيا.

ثم مر مستخفياً في طرق السموات حتى وقف على باب الجنة فإذا بالطاووس قد خرج من الجنة وله جناحان إذا نشرهما غطى بهما سدرة المنتهى وله ذنب من الزمرد الأخضر وعلى كل ريشة منه جوهرة بيضاء وعيناه من ياقوتة وهو أطيب طيور الجنة صوتاً وتقديراً وأحسنهم ألحانا بالتسبيح. وكان يخرج في كل وقت ويمر في صفح السماوات السبع كما يخطر في مشيته ويرجع في تسبيحه إلى الجنة. فلما رآه إبليس دنا منه وكلمه بكلام لين: أيها الطائر العجيب الخلق الحسن الألوان الطيب الصوت أي طائر أنت من طيور الجنة؟.

فقال له: أنا طاووس الجنة فما لك أيها الشخص كأنك مرعوب (كذا) أو كأنك تخاف طالباً يطلبك.

فقال له إبليس: أنا ملك من ملائكة الصفح الأعلى من زمرة الكروبيين الذين لا يفترون عن التسبيح ساعة واحدة، أنظر إلى الجنة وإلى ما أعد الله فيها لأهلها فهل لك أن تدخلني الجنة ولك علي أن أعلمك ثلاث كلمات من قالهن لم يهرم ولم يسقم ولم يمت.

فقال الطاووس: ويحك أيها الشخص وأهل الجنة يموتون؟!.

قال: نعم يموتون ويهرمون ويسقمون إلا من كانت عنده هذه الكلمات وحلف له على ذلك فوثق به الطاووس ولم يظن أن أحداً يحلف بالله كاذباً؛ فقال الطاووس أيها الشخص وما أحوجني إلى هذه الكلمات غير أني أخاف من رضوان أن يستخبرني ولكن أبعث إليك بالحية سيدة دواب الجنة فإنها تدخلك الجنة.

[حديث الحية مع إبليس ودخولها الجنة](*):

قال: فمر الطاووس ودخل الجنة وذكر للحية جميع ذلك. فقالت الحية: وما أحوجني وإياك إلى هذه الكلمات.

فقال الطاووس: وقد ضمنت له أن أبعثك إليه. فانطلقي إليه قبل أن يسبقك سواك.

قال كعب: وكانت الحية يومئذ على صورة الجمل ولها قوائم كقوائم الجمل ولها ذنب مثل

(*) التقسيم والعنوان من الكسائي.

(*) التقسيم والعنوان من الكسائي.

العبقري من بين أحمر وأصفر وأخضر وأبيض وأسود ولها عرف من اللؤلؤ وذوائب من الياقوتة وعينان كالزهرة والمشتري ولها رائحة المسك المشتاب بالعنبر.

وكان مسكنها في جنة المأوى
ومبركها على شاطىء نهر الكوثر
وأكلها من الزعفران
وشربها من ذلك النهر
وكلامها التسبيح لله رب العالمين.
وكان الله تعالى خلقها من قبل أن يخلق آدم بألفي عام.
وكانت تخبر آدم وحواء على كل شجرة في الجنة وكل شيء فيها»[12].

إن جميع صفات الحية في قصص الخلق الأسطورية بديعة عجيبة وتحتاج هي الأخرى إلى دراسة رمزية خاصة مثلما رأينا مع الطاووس ونقتصر منها على بعض «القرائن» والصفات ذات الدلالة الخاصة. فهي من الدواب على صورة الجمل ـ. وتهمنا منزلتها بين سائر الحيوانات.

ـ فهي «سيدة دواب الجنة» ـ إلا أن صورة الجمل تقرنها ثانية بالشيطان.
ـ وهي تأكل الزعفران والزعفران بلونه الأصفر وما يدخل فيه من شتى الاستعمالات رمز متعدد الدلالات من معانيه الجنس والباه.

ـ أما مكانها فعلى نهر الكوثر ومن شأنه أن يدل على متين علاقة الحية بمعنى الماء والحياة.

ـ أما عن زمان وجودها فيفيدنا المقطع السابق من الأسطورة أن الحية كانت موجودة قبل آدم بألفي عام وذلك ما يفيد معنى القدم والسبق(*) وقديماً كانت المعرفة في المجتمعات القديمة لما تقوم عليها من التقليد والتكرار قرينة للتجربة وطول العمر.

ـ وأخيراً فالحية بمثابة حارس الجنان لأن إبليس قد طلب وساطتها أو شفاعتها لدخول الجنة ـ مثلما فعل ابن القارح في رسالة الغفران لشيخ المعرة ـ طمعاً في الخلود وهو رمز آخر من رموز الحية هو التجدد لأنها تخلع ثوبها أبداً. فتشبه بذلك الشجرة تلقي بأوراقها الذابلة في

(12) الكسائي: قصص الأنبياء ص 36 - 37.

(*) وزعموا أن الحية تعيش ألف سنة وأكثر. وكل سنة تسلخ جلدها وكلما انسلخ بظهر على قفاها نقطة فنقط قفاها عدد سنيها. القزويني: عجائب المخلوقات ص 472.

فصل الخريف وتزهو مع الربيع وكذلك شأن الطاووس.

وإذن فخلاصة القول إن الحية في قصة الخليقة تقترن بمعانٍ عدة فهي الثعبان والتنين الحارس (أي الجان بالمعنى اللغوي) وإبليس وهي رمز القدم والخلود والمعرفة وهي الحياة والإغراء بأكل تفاحها أو أي ثمر آخر طالما كان الطعام في جميع الثقافات متصلاً بالجنس، وهكذا فإن رمزيتها عند العرب القدامى لا تكاد تختلف عن رمزيتها في سائر الثقافات والحضارات إلا أن قصة الخليقة الواردة في القرآن استعاضت عن الحية بالشيطان - ومن معاني الشيطان عند العرب الحية ومنه شيطان الحماطة - أو بإبليس ويضطلع في قصة الخليقة بوظيفتها[13].

6.4.2.4 - الحية/ إبليس/ المرأة في الخطاب الأسطوري الاسلامي

وتتوحد الحية بإبليس في الأساطير الإسلامية ضمن «قصص الأنبياء» ويتجلى ذلك من خلال التشاكل بينه والحية في صورتين اثنتين الأولى عن ابن عباس والثانية عن كعب الأحبار:

فعن ابن عباس «إن إبليس لما خرج من الجنة ألقى الله عليه الحُرقة والغلمة فنكح نفسه فباض أربع بيضات فمنها ذريته».

وعن محمد بن إسحاق: «بلغني أن إبليس تزوج الحية التي دخل في فيها حين كلم آدم عليه السلام بعدما أخرج من الجنة فمنها ذريته»[14].

وفي خبر ثانٍ على جانب كبير من الأهمية يتحدد فضاء إبليس في الدنيا بعد عصيانه وتمرده على الخالق فقد «رُوِيَ أن إبليس قال: يا رب لعنتني وأخرجتني من الجنة وجعلتني شيطاناً رجيماً مذموماً مدحوراً وبعثت في بني آدم الرسل وأنزلت عليهم الكتب، فما رسلي؟

قال: الكهنة.

قال: فما كتبي؟ قال: الوشم.

(13) يُعتبر الثعبان جَداً أسطورياً ومُعلّماً للحضارة وله رمزية عالمية فهو يخرج ويطفر كالبرق ويختلف معناه بحسب السياق والمقام. فهو الإغراء الذي في الكتاب المقدس بالأكل من الثمرة المحرمة وهو شجرة علم الخير والشر.
وهي الوحش الأسطوري وعنصر من عناصر عملية طقوسية من طقوس العبور «rite initiatique».
ومن المعاني التي تتصل بالحية في التراث الإنساني أنها رمز الدهاء والعذاب ورمز الخلود عند البابليين واليونان أهورامازدا على صفتها (إله الخير) Pierre Benoit: Signes symboles et mythes. P90.

(14) الثعلبي: عرائس المجالس ص 35 - 36.

قال: فما حديثي؟ قال: حديثك الكذب.
قال: فما قراءتي؟ قال: قراءتك الشعر.
قال: فما مؤذني؟ قال: مؤذنك المزمار.
قال: فما مسجدي؟ قال: مسجدك السوق.
قال: فما بيتي؟ قال: بيتك الحمّام.
قال: فما طعامي؟ قال: طعامك ما لم يذكر اسمي عليه.
قال: فما شرابي؟ قال: شرابك كل مسكر.
قال: فما مصايدي؟ قال: مصايدك النساء»[15].

7.4.2.4 الحية الأسطورية المحيطة بالعرش ووسيلة عقاب.

ذُكر في تفسير سورة غافر: «أنه لما خلق الله تعالى العرش قال لم يخلق الله تعالى خلقاً أعظم مني واهتز تعاظماً. فَطَوَّقَهُ الله بحية لها سبعون ألف جناح في كل جناح سبعون ألف ريشة. في كل ريشة سبعون ألف وجه. في كل وجه سبعون ألف فم. في كل فم سبعون ألف لسان، يخرج من أفواهها كل يوم من التسبيح عدد قطر المطر وعدد ورق الشجر وعدد الحصى والثرى وعدد أيام الدنيا وعدد الملائكة أجمعين. فآلتوت الحية على العرش فالعرش إلى نصف الحية وهي ملتوية عليه فتواضع عند ذلك»[16].

8.4.2.4 ـ أسطورة الحية حارسة الكعبة:

تقوم الحية في بعض الأخبار مقام الحارس. فقد حرس بئر الأخسف ـ وهي البئر التي في باطنها وكانت توضع فيها الهدايا ـ ثعبان استمر كذلك طيلة خمسمائة سنة في بعض الروايات. وهو الثعبان الذي يذكر خبر آخر أنه منع قريشاً من تجديدها قبيل الإسلام. «قالوا: كان في بطن الكعبة عن يمين من دخلها جب يكون فيه ما يهدى إلى الكعبة من مال وحلية كهيئة الخزانة. وكان يكون على ذلك الجب حية تحرسه بعثها الله منذ زمن جرهم وذلك أنه عدا على ذلك الجب قوم من جرهم فسرقوا مالها وحليتها مرة بعد مرة. فبعث الله

---

(15) المصدر نفسه ص 35 - 36.

(16) الثعلبي: عرائس المجالس ص 13.

والدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 277 - 278 وانظر حيات جنهم في أساطير الخلق ضمن تصوير الأرضين السبع والرابعة منها والسابعة وخاصة لدى الكسائي: قصص الأنبياء ج 1 ص 1 - 10 والثعلبي: عرائس المجالس ص 5 - 7.

تلك الحية فحرست الكعبة وما فيها خمسمائة سنة فلم تزل كذلك حتى بنت قريش الكعبة»[17].

«فلما جمعوا الحجارة وهموا بنقضها خرجت لهم حية سوداء الظهر بيضاء البطن لها رأس مثل رأس الجدي تمنعهم كلما أرادوا هدمها.

فلما رأوا ذلك اعتزلوا عند المقام وهو يومئذ في مكانه اليوم. ثم قالوا ربنا أردنا عمارة بيتك. فرأوا طائراً أسود ظهره، أبيض بطنه أصفر الرجلين أخذها فجرها حتى أدخلها أجياد. ثم هدموها وبنوها»[18].

وفي خبر آخر: «فخرجت الحية التي كانت في بطنها تحرسها سوداء الظهر بيضاء البطن رأسها مثل راس الجدي تمنعهم كلما أرادوا هدمها. فأقبل طائر من جو السماء كهيئة العقاب ظهره أسود وبطنه أبيض ورجلاه صفراوان والحية على جدر البيت فاغرة فاها. فأخذ برأسها ثم طار بها حتى أدخلها إلى أجياد الصغير»[19].

وإذا تدبرنا معنى حلول الطائر الأسود وأخذ الحية ـ وكانت سوداء الظهر بيضاء البطن ـ إلى جبل من الجبال، والجبل مكان مقدس وواسطة بين العالمين السماوي والأرضي، غدت القصة رمزية بأتم معنى الكلمة واستوجبت تحليلها بناء على رمزيتين اثنتين، أما الأولى فرمزية الألوان (من بياض وسواد وصفرة ولسنا ندري ما إذا كانت لها علاقة بلون الغزالة الذهبية التي ضربها عبد المطلب على باب الكعبة ورمزيتها الشمسية أو بلون السواد وهو من رموز الكعبة أيضاً لا سيما في الروايات التي تصل بينها وبين رمزية هيكل زحل في زمان موغل في القدم). وأما الثانية فرمزية الحيوان وتختلف الحية ضمنها عن الطائر بأنها أرضية بل من عالم ما تحت الأرض وسكناها الآبار وإذن فلها صلة بالماء وهي قمرية. أما الطائر فحسبنا في هذا المستوى الأول من التحليل أن نقول إنه «الرسول» ذو الجناح الرابط بين العالم السفلي والعالم الأرضي، رسول عناية غيبية رضي في قصتنا بتجديد بناء الكعبة بعد شديد تخوف من الإقدام على هدم ما تداعى منها.

---

(17) الأزرقي: أخبار مكة ج 1 ص 158 - 159.

(18) الأزرقي: أخبار مكة: ج 1 ص 160 - 161.

(19) المرجع السابق ص 160 - 161.

9.4.2.4 ـ الحية في أساطير نهاية الكون:

والحية في أساطير النهايات التي تسمى ملاحم هي «الدابة» ـ وعادتها أنها تشتو بمكة وتصيف «بيُسُل» ـ وهذا يذكرنا باللات وكيف أن عمرو بن لحي كان يقول لهم إن ربهم حل بها وأنه يصيف باللات لبرد الطائف ويشتو بالعزى لحر تهامة[*] تخرج في آخر الزمان من تحت الصفا ـ واللات أو الربة صخرة لثقيف مربعة كما سبق أن رأينا ـ «فتستقبل المشرق فتصرخ صرخة حتى تبلغ صرختها منقطع الأرض.

ثم تستقبل المغرب فتصرخ صرخة تبلغ صرختها منقطع الأرض من المغرب.
ثم تستقبل اليمن فتصرخ صرخة تبلغ صرختها منقطع الأرض من اليمن.
ثم تستقبل الشام فتصرخ صرخة تبلغ صرختها منقطع الأرض من الشام.
ثم تغدو فتقيل بعسفان».

وهكذا فالحية في ما استعرضنا من الأساطير في فضاءات عدة وذات دلالات عدة وهي علاوة على ذلك عنصر من إطار الأرضين السبع. ففي صورة الكون أن كل درك من الأرضين السبع يذكرنا بالجحيم نزولاً إلى أسفل سافلين وبحيات جهنم التي كأنها جذوع النخل. قد أعدت لأهل النار[20]، وبالثعبان التنين حارس الكنوز الخبيثة في قبوريات عرب الجنوب[21]. وأما في رموز الأحلام ـ وهي كما سبق أن قلنا رموز اجتماعية ثقافية رغم أن الحلم فردي ـ فهي رمز لإبليس ولحواء والماء[22].

5.2.4 ـ الطير في الأساطير:

الطير إذا ما قارناها بالحية أو بسائر الدواب حيوان جنس خاص حتى لكأنها ليست من هذا العالم المرئي. فإذا كانت الحية لصيقة بالأرض لما نالها من العقاب على ما أتت في

(*) انظر أعلاه أساطير الكواكب (مادة اللات).
(20) الأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص 157 - 158.
(21) انظر الهمداني: الإكليل ج 8 ص 166.
(22) «وذلك أن إبليس اللعين توصل بها إلى آدم عليه السلام... وعداوة كل حية على قدر نكايتها وعظمها وسمها. وربما كانت كفاراً وأصحاب بدع لما معها من السم وربما دلت على الزناة ولدغهم وطبعهم. وربما أخذت الحياة من اسمها مثل أن ترى في الفدادين أو تنساب تحت الشجر، فيها مياه وسهول وقد شبهوا نفخها بحسو الماء. أن تكون الحية سلطاناً وقد تكون زوجة وولداً (...) ومن رأى أنه قتل حية على فراشه ماتت امرأته فإن رأى في عنقه حية فقطعها ثلاث قطع فإنه يطلق امرأته ثلاثاً... الحيات المائية مال». عن ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 248 - 249.

الفردوس المفقود فصارت عدوة لبني آدم على ظهر البسيطة، فإن للطيور دوماً من الصفات ما يجعلها أقرب إلى عالم السماء منها إلى الأرض لما خصت به من أجنحة تمكنها من الطيران والاتصال بالأفق الأعلى. وإن هذا لشأن الطير عامة ولكن لكل طائر من الطيور صفاته ومميزاته الخاصة ورمزيته والمعنى الملازم له بحكم تلك الصفات وبحكم ما اقترن في أذهان الناس بشأنه من خلال التجارب والحكم والأمثال والأساطير بحيث تصبح الطيور من خلال إسقاط عالم الإنسان عليها وسيلة من وسائل التعبير عن العالم الأرضي ونظامه وما بين أفراده من العلاقات يصبح الطير «دليلاً» ورمزاً ضمن خطاب عقائدي كبير هي عنصر منه لا يكتمل معناها بدون إدراجها ضمنه.

وقد نزّل الخطاب الإسلامي بعض الطيور ـ من خلال قصص الأنبياء والموسوعات ـ منازل غير التي كانت لها قبل الإسلام بل حمّل بعضها مثل النّسر والخطاف والحمامة والبوم والصُّرد والورشان والدُّراج رسائل جديدة تتلاءم ومعطيات الدين الجديد لعل أبرز تجلياتها «منطق الطير» ومحادثة النبي سليمان بن داوود ثم رمزية الطير عند الصوفية وما لها من علاقة بعالم النفس ولكنها وصلتنا حاملة آثار بعض الأساطير الجاهلية.

1.5.2.4 ـ النسر:

لقد ظل النسر «ملك الطيور» و «شعاراً» لهم. ولا شك أن من أول ما يتبادر إلى الذهن عند التفكير في النسر المثل المعروف «نسر لقمان» أو «أعمر من نسر» أو «طال الأبد على لبد»[1]. ذلك أن النسر ـ بعد أن كان رمزاً للإله نسر معبود عرب جنوب الجزيرة قديماً ورمزاً للشمس وشعاراً للمُلك عامة ـ قد تحجر معناه في حكاية رمزية (Allégorie) تتعلق بشخصية شبه أسطورية هي شخصية لقمان ونسوره السبعة. وتروى عنه أساطير شتى تلتقي جميعها عند القول بأنه قد طلب عمراً طويلاً فأعطي عمر سبعة أنسر كان آخرها لبد وأنه «خُيّر بين أن يعيش عمر سبع بعرات سمر من أظب عفر في جبل وعر لا يمسها القطر أو عمر سبعة أنسر إذا هلك نسر خلق من بعده نسر. وكان سأل الله تعالى طول العمر فاختار

(1) الميداني: مجمع الأمثال ج 2 ص 50 «أعمر من نسر» وتزعم العرب أنه يعيش خمسمائة سنة) «وأتى الأبد على لبد (في: حياة الحيوان الكبرى للدميري ج 2 ص 351. وانظر وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير ص69 ويلقب صاحب النسور عنده بالرائش وأنه كان متواضعاً لله. مع أشعار في ذلك للنابغة ولبيد والأعشى ص77. وكتاب أخبار عبيد بن شرية ص 356. الهمداني: الإكليل ج 8 ص 212 - 217. ضمن خبر لقمان بن عاد الملطاط بن سكسك بن وائل بن حمير صاحب الأنسر بالأحقاف. ويذكر أنه عاش 1400 سنة).

النسور فكان يأخذ الفرخ حين خروجه من البيضة فيربيه فيعيش ثمانين سنة هكذا حتى هلك منها ستة فسمي السابع لبداً. فلما كبر وهرم عجز عن الطيران كان يقول له لقمان: انهض لبد. فلما هلك لبد مات لقمان»[2].

2.5.2.4 ـ الغراب ووظيفته في عالم العرب الأسطوري:

إن الأمثال التي تتعلق بالغراب كثيرة فقد قالوا «أشأم من غراب» و«أبصر من غراب» و«أخدع من غراب» و«أزهى من غراب» و«أعز من الغراب الأعصم»[3] و «أصفى من عين الغراب» وشبهوا بـ«غراب نوح» من مضى لحاجة من الحاجات وأبطأ فلم يعد فقالوا «لا يرجع فلان حتى يرجع غراب نوح»[4] وجميع هذه الأمثال وسواها مما يتعلق بتسمية الغراب ومختلف الكنى التي تلصق به ـ مثل نعتهم إياه بـ «الأعور» خوفاً من عينه وبصرُه عندهم حديد أو «ابن دأية» لوقوعه على مواضع الدَّبَرِ أو القُرح من إبلهم أو «الحاتم» أو «الأسحم» أي الأسود أو «الأبقع» وهو الذي يسمى بغراب البين أو «الأعصم» وهو الأحمر الرجلين والمنقار[5] ـ إنما هي بقية باقية من الرمزية القديمة المتصلة بالغراب في إطار الحياة البدوية من جهة وكان ـ لأنه من الطيور القواطع ـ غريباً عنهم ولا يكون إلا متقمماً في مواضع خيامهم

---

(2) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 2 ص 351. وانظر قصة لقمان ونسوره ضمن قصة هود، الثعلبي: عرائس المجالس: ص 52 - 53 والنابغة وبيته الشهير الذي بات عجزه مثلاً:

اضحت خلاء وأضحى أهلها احتملوا ... أخنى عليها الذي أخنى على لبدِ

ضمن قصيدته التي مدح فيها النعمان بن المنذر والتي مطلعها:

يا دارَميةَ بالعلياءِ فالسندِ ... أقوتْ وطالَ عليها سالفُ الأبَدِ

ديوان النابغة ط الشركة التونسية للتوزيع تونس 1986 ص 78. وأنظر شعر لبيد بن ربيعة في ذكر لقمان ولبد. وهب بن منبه. كتاب التيجان في ملوك حمير ص 76. وانظر شعر الأعشى في ذلك. ضمن المصدر السابق ص 76 - 77.

(3) انظر الميداني: مجمع الأمثال ج 2 ص 44.

(4) الجاحظ: كتاب الحيوان 1 ص 298 - 318 - 321 ـ ج 2 ص 315 - 316. (319 وغربان البصرة أوابد غير قواطع) ـ 320 أسطورة خداع الغرابِ الديكَ الآنف ذكرها. وج 3 ص - 325 - 345 - 346 - 410 - 349 - 347 146 وفيها إشارة إلى منادمة الديك الغراب: «وقد كنا قدمنا ما تقول العرب في شأن منادمة الغراب الديك وصداقته له وكيف رهنه عند الخمار وكيف خاس به وسخر منه وخدعه وكيف خرج سالماً غير غارم وغانماً غير خائب وكيف ضربت به العرب الأمثال وقالت فيه الأشعار وأدخلته في الاشتقاق لزجرها عند عيافتها، وكيف كان السبب في ذلك» - 415 - 428 - 429 - 431 - 439 - 443 - 515 وج 4 ص 80 - 197. والميداني: المصدر السابق ج 2 ص 44 مَثَل «أعز من الغراب الأعصم» كناية عن ندرته والأعصم «الذي تكون إحدى رجليه بيضاء».

(5) أقرب الموارد ج 2 ص 791 وانظر الحاشية رقم 4 أعلاه.

عند مباينتهم لمساكنهم حسب عبارة الجاحظ[6] المتصلة بما للغراب من صفات باعتباره علامة أو رمزاً ودليلاً في حياة العرب القدامى الدينية[7] ثم في الخيال الشعري من جهة أخرى.

1.2.5.2.4 ـ الغراب دليل على المجهول في الزجر والعيافة:

كان المجهول ولا يزال مما تهفو النفوس إلى معرفته بشتى الوسائل ومن خلال وسائط متعددة هي من عناصر الطبيعة ـ كالنجوم ـ وبعض الحيوان مثل الظباء والطيور ولهم في ذلك علامات وسنن أو قوانين (Codes) يستدلون بها عليه وكأن الطائر ـ أو غيره من الحيوانات ـ في ذلك رسول ينبىء بالغيب خيراً كان أو شراً.

إذا كان أصل التطير من الطير فإن الغراب أشأم ما كانوا يتطيرون به[8] ضمن مجموعة أخرى من الطيور تسمى «الطير العراقيب» وهي: «الصُّرَد والشقِرَّاقُ والأَخْيَلُ والوَرَقاء والزُّمَاجِجُ»[9] «وأصل التطير ـ في ما يذكر الجاحظ ـ إنما كان من الطير ومن جهة الطير إذا مر بارحاً أو سانحاً أو رآه يتفلى وينتف حتى صاروا إذا عاينوا الأعور من الناس أو البهائم أو الأعضب أو الأبتر زجروا عند ذلك وتطيروا عندها كما تطيروا من الطير إذا رأوهما على تلك الحال فكان زجر الطير هو الأصل ومنه اشتقوا التطير. ثم استعملوا ذلك في كل شيء»[10] «والعيافة إنما هي زجر الطير والتفاؤل بأسمائها وأصواتها وممرها أو التطير منها»[11].

---

(6) الحيوان ج 3 ص 439 ويفسر تسمية الغراب بابن دأية. وراجع مجلة «Arabica» العدد الثامن سنة 1961 ص 50 - 58. حول زجر الطير ولا سيما الغراب وفيه دراسة عن نص ينسب إلى الجاحظ.

(7) وقد شعر الجاحظ بذلك في بداية باب القول في الغربان: «نذكر على اسم الله جمل القول في الغربان والإخبار عنها، وعن غريب ما أودعت من الدلالة واستخزنت من عجيب الهداية» ـ الحيوان ج 3 ص 410.

(8) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 3 ص 443. وانظر زجراً فيه أرنب وثعلب في طبقات ابن سعد ج 1 ص 316 - 317 وانظر المسعودي ج 2 ص 181 والنويري: نهاية الأرب ج 3 ص 134 - 136 وزجر أمية بن أبي الصلت الغراب ص 139 وزجر كسرى ص 140 وكثير وقد تعشق امرأة من خزاعة ص 140 وزجر أبي ذؤيب الهذلي ص 142 والخط على الرمل ص 143. وتوفيق فهد: الكهانة عند العرب. انظر مختلف أنواع الزجر 434 وما بعدها. Le présage par le corbeau - Arabica Vii, 1. 1961 - p.30 - 59.

(9) هو من سباع الطير وكانوا يعتقدون أنه يختطف الصبيان في المهد. عن الدميري حياة الحيوان الكبرى ج 2 ص 189 - 201 طـ دار إحياء التراث العربي بيروت 1408/1989.

(10) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 3 ص 438.

(11) انظر المسعودي: مروج الذهب ج 2 طـ 1986 ص 181 فصل ذكر ما ذهبت إليه العرب من القيافة والزجر والعيافة والسانح والبارح وغير ذلك. والنويري: نهاية الأرب ج 10 ص 212.

2.2.5.2.5 ـ الغراب دليل في أسطورة حفر زمزم:

سبق أن رأينا ضمن الأساطير المتعلقة بالمياه أن حفر زمزم قد تم في ظروف استثنائية وبأمر من هاتف هتف بعبد المطلب لما جن الليل وكان الصوت الذي سمعه يقول:

«يا أيها المدلج إحفر زمزمْ | إنك إن حفرتَها لم تَنْدَمْ
وهي تراثٌ من أبيكَ الأعظمْ | تسقي الحجيجَ حافِلاً لم يَنْقَمْ

فلما سمعه عبد المطلب قال: وأين موضع زمزم؟
فقيل له: عند قرية النمل حيث ينقر الغراب الأعصم.

فغدا عبد المطلب ومعه ابنه الحارث فوجد قرية النمل ووجد الغراب ينقر عند الوثنين آساف ونائلة اللذين كانت قريش تعبدهما وتنحر عندهما»[12].

إن هذا المقطع من قصة حفر بئر زمزم قبل الإسلام ليبيِّن وظيفة الغراب «الأعصم» وأنه أشبه بالكاهن فهو الدليل والمُعَلِّم إنه محمَّل برسالة من وراء حجب الغيب كلف عبد المطلب بمقتضاها بحفر البئر. ولا شك أن للخبر سمة إسلامية لاتصاله بجد النبي ولكن المسحة الجاهلية كامنة في صيغة الكلام، هو سجع أوضح من سجع الكهان ذي الكلام المبهم المستغلق وإن خلا من الإلغاز. كما أن هذه المسحة الأسطورية المتمثلة في الإيمان بالكهانة مصدراً من مصادر معرفة الغيب الكثيرة، قد بقيت في الخطاب الإسلامي من خلال احتكام عبد المطلب بشأن أحقيته في البئر إلى كاهنة سعد بن هذيم لمَّا نازعته قريش زمزم وتصدّت له تمنعه من حفرها لأن موضعها هو منحرها (أي قريش) عند صنميها آساف ونائلة.

3.2.5.2.4 ـ الغراب دليل في قصة صالح وثمود

عن كعب الأحبار في حديثه عن النبي صالح «وكانت رعوم امرأة كنوه [أبي النبي صالح] كثيرة البكاء لفقد زوجها. فبينما هي ليلة قد بكت كثيراً إذ وقع في وسط دارها شيء.

فخرجت تنظر ما هو فإذا هو طائر على هيئة الغراب رأسه أبيض وظهره أخضر وبطنه أسود وهو أحمر الرجلين والمنقار وفي عنقه درة معلقة بسلسلة من ذهب. فقالت: أيها الطائر ما أحسن خلقك، لقد هربت من صاحبك. فقال الطائر ما هربت من صاحبي ولكني أنا

---

(12) الثعلبي: عرائس المجالس ص 74.

الغراب الذي بعث الله إلى قابيل حتى قتل أخاه هابيل فأريته كيف يواري سوءة أخيه، فأما بياض رأسي فإنه شاب لما رأيت قابيل قتل هابيل وأما حمرة منقاري ورجلاي فإني غمستها في دم هابيل الشهيد وأما خضرة ظهري فمن لمس الملائكة والحور العين. وأنا من طيور الجنة ولكن، أتحبين أن أرشدك إلى زوجك كنوه فإني عارف بموضعه. فقالت: ومن لي بذلك فقد غاب عني مائة سنة فقال لا تنكري ذلك فإن الله على كل شيء قدير. فتقلدت بسيف بعلها ثم عمدت تتبع الطائر فطوى الله لها البعيد حتى وصلت إليه وهو نائم ثم نادى الطائر يا كنوه بن عبيد قم بقدرة الله الذي يحيي العظام. فاستوى قاعداً. فلما رأى زوجته اعتنقها وسلم عليها فالقى الله عليها الشهوة وواقعها فحملت بصالح.

ثم بعث الله إليه ملك الموت وقبض روحه. فمضت رعوم تتبع الطائر حتى أتت بلاد ثمود. فلما كملت شهورها وضعته ليلة الجمعة يوم العاشوراء. قال فلم يزل صالح في مهده يسبح الله ويقدسه حتى نشأ وكبر»[13].

وبناء على جميع ما تقدم يبدو الغراب طائراً ولا كالطيور رغم اشتراكه وإياها في الرمزية العامة للطير، وأنها بجناحيها سبب من الأسباب تربط بين العلوي والسفلي أو بين الأرض والسماء. وليس من المستبعد أن قد كان طائراً مقدساً عند العرب قديماً مثلما يذهب إلى ذلك بعضهم[14] فهو دليل قابيل كيف يدفن هابيل، وهو دليل عبد المطلب على موضع زمزم، ودليل أم النبي صالح على موضع أبيه الميت بل هو في الأسطورة الأخيرة طائر من طيور الجنة موجود منذ الأزل وبداية الخليقة. وجميع هذا مما يجعلنا نرجح أن له رمزية عقائدية خاصة قبل الإسلام لا سيما وقد كان لدى الحرانيين رمزاً من رموز الشمس[15] وصورة الغراب في الشعر قريبة من هذا. فهو يسمى الشاحج - كما في رسالة الصاهل والشاحج لأبي العلاء المعري - لأنهم يقولون في صوته نغق ونعب وشحج - ويصورونه مولعاً بالأخبار ويشبهون حركاته عندما يرفع رأسه ويخفضه بهيئة المتعبد.

---

(13) الكسائي: قصص الأنبياء ص 112. حديث صالح بن كانوه وقومه ثمود.

(14) انظر بذيل الفصل الرابع من كتاب توفيق فهد الكهانة عند العرب ص 507. تعليقه على تفسيرهم «بين الفرث والدم عند نقرة الغراب الأعصم» (طبقات ابن سعد ج 1 ص 39) وأنه غير مقنع ويحيل إلى كتابه مجمع أرباب بلاد العرب قبل الإسلام. الفصل الثاني منه حول آساف ونائلة (ولم يتسن لنا الاطلاع عليه).

(15) يختلط بعبادات الحرانيين حيث هو رمز للشمس وكان يلعب دوراً جنسياً إثر علاقاته مع آلهات مؤنثة قمرية انظر Le Normant: SUR LE CULTE PAYEN DE LA KAABA p 240 عن توفيق فهد الكهانة ص 505.

يقول عنترة في نعته [كامل]:

حَـرِقَ الجنـاحُ كَـأنَّ لَحيَيْ رَأسِـهِ جَلَمَـانُ بـالأخبـارِ هَشٌّ مُـولَـعُ

وقال فيه الطرماح بن حكيم [كامل]:

وَجَـرَى بِبَيْنِهِمُ غـداةَ تَحَـمَّلُوا مِنْ ذِي الأَثـارب شـاحِـجٌ يتعبـدُ

شِنـجُ النَّسـا أَدْفَى الجَنَـاحِ كـأَنَّـهُ في الـدَّار إِثْـرَ الـظَاعِنِينَ مُقَيَّـدُ[16]

3.5.2.4 ـ الهدهد:

الهدهد معروف كالغراب. فله من الكنى «أبو الأخبار» «وأبو ثـمامة» و«أبـو الربيـع» و«أبو روح» و«أبو سجاد» و«أبو عباد» ويقال له الهداهد[17] وهذه الكنى ضاربة بجذورها فيها تنـوقل عن هذا الطائر من أخبار أسطورية، منها أسطورة تعليلية يرويها الجاحظ عن أصـل القنزعـة التي فوق رأسه وأخرى أكثر منها شهرة هي قصتـه مع النبي سليـمان وملكة سبأ[18] وهي التي صار بها مضرب الأمثـال ولذلـك نجدهم يـذكرون أنـه يرى المـاء في باطن الأرض كـما يراه الإنسان في باطن الزجاجة وأنه كان دليل سليمان على الماء[19].

1.3.5.2.4 ـ أسطورة قنزعة الهدهد:

هي أسـطورة تعليلية تـرمي إلى تفسير أصـل القنزعـة التي تحلي رأس الهـدهد وتعلل نتن رائحته. وينعتها الجاحظ بأنها «من خرافات الأعراب» ويجريها في ذلك مجرى أسطورة الديك والغراب. يقول: والعرب كانوا يزعمون أن القنزعة التي على رأسـه ثواب من الله عـز وجل

---

(16) حرِقَ الجناح: أنحص ريشه ونسل. (لسان العرب مادة حرق) والأثارب قلعة بين حلب وأنطاكية. النويري: نهاية الأرب ج 10 ص 212.

(17) هدهد في لسان العرب «أصوات الجن ولا واحد له» وفي القاموس الهدهـد وبفتحتين (أي الهَدهَد) أصـوات الجن بلا واحد ـ وعزف الجدجد عزف الجن. انظر الدمـيري حياة الحيـوان الكبرى ج 2 ص 378. والجـاحظ كتاب الحيوان ج 1 ص 97 - 298 وج 3 ص 513 (هدهد سليمان) وج 3 ص 512 وج 6 ص 310 (معرفته بمكامن المياه).

(18) انظر عبارة «هدهد سليمان» لدى الثعالبي: ثمار القلوب ص 485.

(19) الـدميري: حيـاة الحيوان الكـبرى ج 1 ص 101 - 102. (ولا سيما رمـزيتـه ضمن منـطق الـطير وحـديثهـا إلى سليمان). وانظر مقال «بلقيس» في دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الجديدة ج 1 ص 1256. والثعلبي: عرائس المجالس ص 276 - 280. والنويري: نهايـة الأرب ج 14 ص 82 - 86 روايـة عن الكسـائي صـاحب قصص الأنبياء.

على ما كان من بره لأمه لما ماتت جعل قبرها في رأسه. فهذه القنزعة عوض عن تلك الوهدة. وهو طائر منتن البدن من جوهره وذاته. والأعراب يجعلون ذلك النتن شيئاً خامره بسبب تلك الجيفة التي كانت على رأسه. ويستدلون على ذلك بقول أمية ابن أبي الصلت ويقول من أبيات: [كامل]

غيمٌ وظلماءٌ وغيثُ سحابةٍ	أزْمَانَ كفَّنَ واستَرادَ الهُدْهُدْ
يبغي القرارَ لأمهِ ليُجِنَّها	فبنى عليها في قفاهُ يُمَهِّدُ
مهِداً وطيئاً فاستقلَّ بِحملِهِ	في الطيرِ يحملُها ولا يتأوَّدُ
من أمِّهِ فجُزِيَ بصالحِ حملها	ولَدَاً وكلِّفِ ظهرَهُ ما يُعْقَدُ
فتراهُ يُدلِجُ ماشياً بجَنازةٍ	بقفاهُ ما اختلفَ الجديدُ المُسْنَدُ[20]

2.3.5.2.4 ـ الهدهد في قصة بلقيس ملكة سبأ:

«قد رأينا العلماء يتعجبون من خرافات العرب والاعراب في الجاهلية ومن قولهم في الديك والغراب ويتعجبون من الرواية في طوق الحمام فإن الحمام كان رائد نوح على نبينا وعليه السلام وهذا القول الذي تؤمنون به في الهدهد من هذا النوع».

(الجاحظ: كتاب الحيوان ج 4 ص 77)

في قصة النبي سليمان مع بلقيس يغدو سليمان نبياً مسلماً يزور الحرم بعد فراغه من بناء بيت المقدس ويقرب القرابين ويقضي المناسك ويبشر بظهور الإسلام. ويسير بعد ذلك من مكة إلى أرض اليمن ويحتاج إلى الماء لوضوئه فلا يجده ويطلب الهدهد «وكان الهدهد دليله وكان يرى الماء من تحت الأرض كما يرى أحدكم كأسه بيده فينقر الأرض فيعرف موضع الماء وعمقه. ثم تجيء الشياطين فيسلخونه كما يسلخ الإهابُ يستخرجون الماء»[21]. إن أسطورة سليمان وبلقيس والهدهد لتجسم بعض المعاني الرمزية الأسطورية التي كانت متداولة عند العرب قبل الإسلام وبعد ظهوره فرمزيته القديمة وبره بوالديه لم تمح من الخطاب الإسلامي في تضاعيف قصص الثعلبي، وبها يفسر بعض المفسرين نجاته من عقاب سليمان كما أن اقترانه بالعلم والمعرفة قد تدعم من خلال بعض الأحاديث المأثورة مثل: «أنهاكم عن قتل

(20) النويري: نهاية الأرب ج 10 ص 246 - 247.

(21) انظر القصة كاملة في كتاب الثعلبي: عرائس المجالس ص 276 - 279.

الهدهد فإنه كان دليل سليمان على الماء» ضارباً حوله هالة من القداسة بحيث يكون النيل منه حراماً. على أن ذلك لم يحل دون الشك في الأمر فهذا نافع بن الأزرق لما سمع حديث الهدهد عن ابن عباس يتساءل: كيف يبصر الماء من تحت الأرض ولا يبصر الفخ إذا غطي له بقدر إصبع فيجيبه ابن عباس: ويحك إذا جاء القدر عمي البصر[22]. ومن شأن هذا الجدل الفكري العقائدي بين ابن عباس ونافع بن الأزرق ـ وهو من الخوارج ـ أن ينزل الأسطورة منزلة مرموقة ضمن الصراع الفكري المعرفي الاجتماعي بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار مثلما رأينا ذلك مع أسطورة خلق القلم وكتابة جميع أفعال بني آدم منذ الأزل.

3.3.5.2.4 ـ النبي سليمان بن داود ومنطق الطير:

تعيدنا بعض الأساطير التي وصلتنا عن النبي سليمان بن داود واستعراضه الطير وغيرها من الحيوان ـ وهي كثيرة ـ إلى زمن أسطوري كانت الطيور فيه غير عجماء أو أن بعض الناس من المصطفين فيه يفهمون منطقها. ولا بد أن هذه الأساطير عند القصاص المسلمين ومفسريهم كانت توسعاً في تفسير الآية الكريمة ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وأُوتِينَا من كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الفَضْلُ المُبِينُ﴾ ـ (سورة النمل الآية 16).

ولا تكمن دلالة أسطورة حشر الطير لسليمان[23] في بنيتها السياقية بقدر ما تكمن في قائمة الطيور المعروضة وترتيبها وما تتيحه من فوائد عن رمزية تلك الطيور في إطار إسلامي غدا فيه النبي سليمان ـ في قصص الأنبياء ـ كما سبق أن أسلفنا نبياً مسلماً قبل ظهور الإسلام بل يغدو صنوا لآدم تحشر إليه جميع المخلوقات فيعرفها بأسمائها ومنطقها. ولما حشرت الطير له جاءته فوجاً فوجاً. فسلمت عليه الخطافة بثلاث لغات[24] ثم تقدم النسر ملك الطيور ثم تقدمت العقاب ثم العنقاء ثم تقدم الغراب ثم الحمامة ثم الهدهد ثم كان الديك آخر من تقدم، «ووقف كل طير بين يديه وفرغ من حشر الطيور وعرفها بأسمائها ومنطقها وكانوا

(22) المصدر السابق ص 277 وقد مازجت هذه الرمزية الأسطورية رمزية الأحلام.

(23) انظر الكسائي قصص الأنبياء ص 82 - 83.

(24) ص 83 حاشية رقم 1 في كتاب الكسائي قصص الأنبياء: «بثلاث لغات باللغات التي سلمت بها على آدم ونوح وإبراهيم عليهم السلام».

يعبدون الله بالليل والنهار وكذلك الوحوش والسباع حتى عرف كل واحد منهم باسمه وصفته ونعته»[25].

ولسنا ندري أيكون لهذه القصة الأسطورية التي يتجلى فيها الملك سليمان عالماً بـ «منطق الطير» بل بمنطق سائر الحيوان مغزىً في سياقها وطريقة نظمها وترتيبها أم ترى معناها كامن في دلالاتها الجدولية ونعني بذلك دلالة كل مفردة أي كل حيوان على حدة. ويمكن للمرء أن يتساءل أليس في ترتيب الطيور بداية بالخطافة فالنسر فالعقاب فالعنقاء فالغراب فالحمامة فالهدهد فالديك آخراً ترتيباً رمزياً؟ فلا شك عندنا مثلاً أن تقديم الخطافة يقترن برمزية قصص الأنبياء[26] وأن تقديم النسر ثم العقاب إنما هو لمكانتهما ضمن سائر الطيور. ولكن ألا تكون وراء هذا الترتيب رمزية أخرى تتمثل في أن سرد هذه العناصر على هذا النسق بالذات قد يكون مقترناً بترتيب عقائدي ضمني يبدأ بالحمامة لعلاقتها بآدم ونوح وإبراهيم ويعدون من الأنبياء وآباء للبشرية وأول أنموذج للتوحيد. ثم يتلوها النسر (ومعه العقاب) رمز الشمس ورمز الملك وتأتي في التصنيف بعد النبوة ثم بالعنقاء ذلك الطائر الخرافي الذي يتصل في الأساطير ببداية الخليقة ثم بالغراب تذكيراً بغراب نوح ثم بالحمامة المطوقة ثم بهدهد سليمان ثم بالديك وهو على ما رأينا من الرموز الإسلامية لأنه رمز المؤذن؟.

وتلخص بعض الأخبار قصة سليمان مع الطير إلى أقصى ما يمكن فإذا الطير حقاً رمز حي يجسد كلاماً بعينه وحكمة تحجرت في عبارة جاهزة في اعتبارنا ما آلت إليه في المعاجم أو في: «كتب المعاني» وهي المترجمة عن الرمزية العامة التي صارت للطير في الإسلام وما ينطق به من الحكم والمواعظ.

قال كعب الأحبار وفرقد السنجي: مر سليمان عليه السلام على بلبل فوق شجرة يحرك ذنبه ورأسه فقال لأصحابه أتدرون ما يقول هذا البلبل؟

قالوا لا يا رسول الله.

قال: يقول: أكلت نصف تمرة فعلى الدنيا العفاء.

---

(25) انظر الإحالة السابقة رقم 24 ورمزية الخطافة وعلاقتها بالأنبياء.

(26) النويري: نهاية الأرب ج 14 ـ ص 82 - 86. رواية عن الكسائي. والصفة الأخيرة تجعل سليمان بمنزلة آدم. أو تجعل آدم نموذجاً أصلياً لسليمان مثلما كانت بعض الطيور المعروضة على سليمان نموذجاً لسائرها.

ومر به هدهد فأخبر أنه يقول: إذا نزل القضاء عمي البصر.

وفي رواية كعب أنه يقول: من لا يرحم لا يرحم. والفاختة تقول: يا ليت هذا الخلق ما خلقوا وليتهم إذا خلقوا علموا لماذا خلقوا وليتهم إذا علموا لماذا خلقوا عملوا بما علموا.

والصرد يقول: سبحان ربي الأعلى ملء سمائه وأرضه.

والسرطان يقول: استغفروا الله يا مذنبين.

وصاحت طيطوى عنده فأخبر أنها تقول: كل حي ميت وكل جديد بال.

وقال إن الخطاف يقول: قدموا خيراً تجدوه عند الله.

والورشان يقول: لدوا للموت وابنوا للخراب.

والطاووس يقول: كما تدين تدان.

والحمامة تقول: سبحان ربي المذكور بكل لسان.

والدراج يقول: الرحمان على العرش استوى.

وإذا صاحت العقاب تقول: البعد عن الناس راحة. وفي رواية: البعد عن الناس أنس.

وإذا صاح الخطاف قرأ الفاتحة إلى آخرها ومدّ صوته بقوله: ولا الضالين كما يمد القارىء.

والبازي يقول: يا كريم.

والغراب يلعن العشار ويدعو عليه.

والحدأة تقول: كل شيء هالك إلا الله، والقطاة تقول: من سكت سلم.

والببغاء يقول: ويل لمن كانت الدنيا أكبر همه.

والزرزور يقول: أللهم إني أسالك رزق يوم بيوم يا رزاق.

والقنبرة تقول: أللهم العن مبغضي محمد وآل محمد.

والديك يقول: اذكُروا الله يا غافلين.

والنسر يقول: يا ابن آدم عش ما شئت فإنك ميت.

وفي رواية أن الفرس تقول إذا التقى الجمعان: سبوح قدوس رب الملائكة والروح.

والحمار يلعن المكاس وكسبه.

والضفدع تقول: سبحان ربي الأعلى[27].

(27) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 101 - 102.

3.5 ـ حيوانات أسطورية :

0.3.5 ـ مقدمة :

نقصد بالحيوانات الأسطورية حيوانات توهموا وجودها مثل الهامة أو الصدى ومثل العنقاء أو ما سواها من حيوانات صوروها تصويراً عجيباً من المحال الوقوع عليه في مجرى العادة والمألوف لإنتزاع صورها مثلاً من مجالات متعددة، كما رأينا على سبيل المثال في أساطير صورة الكون وما في مختلف الأرضين السبع من كائنات أشبه ما تكون «مسوخية» Tératologique مع فارق القدامة طبعاً. وما يهمنا من دراستها ودراسة ما سواها ليس البحث في مدى مطابقتها لشيء موجود في الواقع. إلا أن عدم وجودها في الواقع لا يمنع أنها «حقائق» ذهنية آمن بها البشر في مجتمعات متعددة وضمن أنظمة عقائدية أو دينية في حضارات مختلفة مثل الحضارة الهندية والفارسية والعربية قبل الإسلام وبعد ظهوره بل إن من الأهمية بمكان البحث في دلالتها الرمزية الأسطورية الانثروبولوجية.

1.3.5 ـ الهامة :

«الهامة»[1] في معتقدات العرب الجاهليين التي أنكرها الإسلام وأبطلها من خلال القول المأثور «لا عدوى ولا طيرة ولا هامة». ـ وتسمى أيضاً الصدى والهام ـ طائر يزعمون أنه يخرج من رأس القتيل الذي لم يؤخذ بثأره فيزقو عند قبره ويقول: اسقوني من دم قاتلي.

ويقول ذو الأصبع العدواني في ذلك: [بسيط]

يا عمرو إلّا تدعْ شتْمي ومنقِصَتي   أضْربكَ حتى تقولَ الهامةُ اسقوني[2]

---

(1) الهامة طير الليل وهو الصدى والجمع هام وهامات. ومن معاني الهامة البوم وتدل مادة هيم على العطش. والهُيام داء يصيب الإبل فتشرب ولا تروى ومنه قوله تعالى ﴿فشاربون شرب الهيم﴾.

(2) الصدى من العطش أيضاً. يقال رجل صديان وامرأة صديا. ويقع الصدى أيضاً على الدماغ لكونه متصوراً بصورة الصدى ولهذا سمي الدماغ هامة لانه يشبه رأس الصدى لأن الصدى لما كان كبير الرأس واسع العين وفيه شبه برأس ابن آدم سموا الرأس هامة باسمه. وكذلك الهامة. ومن معاني الصدى رجع الصوت وذكر البوم (عن الدميري: حياة الحيوان الكبرى مادة الهامة ص 374 - 375). وانظر شعراً للنمر بن تولب في الصدى: الجاحظ البيان والتبيين ج 1 ص 284 ولسان العرب لابن منظور مادة صدي.

فإذا أُخذ بثأره طارت. ومن مزاعمهم أن ذلك الطائر يكون صغيراً ثم يكبر حتى يصير في قدر البوم ويسمونه هو أيضاً الهام وأنه يتوحش ويصيح ويوجد في الديار المعطلة الخالية من أهلها وحيث مصارع القتلى وأجداث الأموات. وكانوا يقولون أيضاً «إن الهام لا يزال عند وُلْد الميت ومخلفيه ليعلم ما يكون بعده فيخبره»[3]. وفي ذلك يقول طرفة مفتخراً بنفسه: [طويل]

كريم يروّي نفسَه في حياتِهِ   ستعلمُ إن مُتْنَا غداً أيُّنا الصَّدي[4]

ويقول لبيد بن ربيعة في رثاء إربد:

فَليسَ الناسُ بعدَكَ في نَقيرٍ   وما هُمْ غيرُ أصداءٍ وهامِ[5]

وقال ذو الرمة:

وقد أعسفَ النازحُ المجهولُ مَعْسِفَهُ   في ظلِّ أخضرَ يدعو هامةَ البومِ[6]

ومهما يكن من أمر الهام وسواء اعتبرناها البوم أو طائراً أسطورياً وهمياً يخرج من رأس الميت فإنّا أمام رمز من رموز الظلام والعطش والموت وواسطة بين عالم الموتى وعالم الأحياء بما أنها تطالب بالثأر وتخبر الميت بما يكون بعده. ولهذا فإننا نجد أسطورة تجمع بين النبي سليمان والهامة في حوار طريف تصبح فيه الهامة أي البوم لا مجرد طائر وإنما بؤرة رمزية تتركز حولها مجموعة من القيم. وينبني الحوار بين الطرفين على أساس السؤال والجواب فتكون له وظيفة تعليمية وعظية إسلامية تزهّد في الدنيا وترغّب في الآخرة وحسن الاستعداد لها. فالهامة لا تأكل من الزرع لأن آدم بسببه أخرج من الجنة ولا تشرب من الماء لأن فيه كان هلاك قوم نوح وتذر العمران وتسكن الخراب ـ ميراث الله ـ لأنه يذكرها بمن كانوا به يتنعمون معتبرة بالموت متعظة بغفلتهم متهيئة للسفر إلى العالم الآخر[7]. وتنتهي هذه الحكاية الرمزية بالعبرة يستخلصها سليمان من حواره مع البوم/ الهامة فإذا هذا الرمز الأسطوري القديم يُحمّل بدلالات جديدة مع تغير معنى الموت بالنسبة إلى المسلم عندما لم يعد مثلما كان عند العربي

---

(3) الدميري: حياة الحيوان الكبرى مادة الهامة ص 374 - 375. والنويري: نهاية الأرب ج 10 ص 286.

(4) هو بيت طرفة الشهير في المعلقة. ضمن شرح القصائد التسع المشهورات قسم 1 ص 269 وفي رواية أن عجز البيت هو: ستعلم إن متنا صدى أيّنا الصدي.

(5) شرح ديوان لبيد تحقيق إحسان عباس ط الكويت 1962 ص 209 ـ وانظر لسان العرب مادة (صدي).

(6) استشهد به الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 2 ص 374.

(7) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ص 375.

قبل الإسلام نهاية للحياة على وجه الأرض وإنما بداية لحياة أخرى ولذلك كانت صورة الهامّة في هذه الأسطورة التعليمية صورة إيجابية في هذه القصة المحملة بهذه الدلالات الإسلامية.

2.3.5 ـ أسطورة العنقاء:

هي من الطيور الأسطورية التي تناقل العرب الحديث عنها بين مكذب لوجودها ومؤمن به. ولا شك أن أسطورة العنقاء قد وصلتنا لأنها كانت ضمن الرصيد الثقافي المتعارف[8]. فلقد ذكرتها العرب في أشعارها وحكمها وأمثالها فقالوا: «جاء فلان بعنقاء مغرب» يريدون أنه جاء بالعجب العجاب أو بالأمر النادر وقوعه. و«حلقت به عنقاء مغرب».

وقال الشاعر: [طويل]

ولولا سليمانَ الخليفةَ حلقتْ　　به من يدِ الحجاج عنقاءَ مغربِ[9]

فما هي صورة هذا الحيوان الخرافي الذي يعمر زهاء ألف وسبعمائة سنة وما هي الأساطير المتعلقة بهذا الطائر العجيب الذي يرى بعضهم أن له صلة بطائر «السيمرغ» الفارسي ويرى آخرون أنه طائر الفينيق Phénix الذي نجد صداه في الأساطير اليونانية والذي ينسبه اليونان إلى بلاد العرب. وما عسى أن يكون لها من دلالة؟

لقد وصلتنا القصص الأسطورية المتعلقة بالعنقاء من طرق ثلاث وفي ثلاث روايات:

ـ الأولى عن طريق ابن عباس يرفعها ويصلها بخالد بن سنان العبسي «مطفىء نار

---

(8) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 7 ص 120 - 121 (في إنكار الكركدن والعنقاء) وج 8 ص 121 - 123 (العنقاء في عقيدة نحلة الشميطيّة وإيمانهم بها مع شعر لأبي سري الشميطي). وانظر أيضاً: ماكسيم رودنسون:
L'arabie du sud chez les auteurs classiques in «l'arabie du sud histoire et civilisation» p73 - 74.

(9) ويروى البيت على النحو التالي:
ولولا سليمان الأمير لحلقت　　به من عتاق الطير عنقاء مغرب
انظر لسان العرب مادة حلق ومادة عنق والعَنَقُ طول العنق. وعن العنقاء عامة، الجاحظ: كتاب الحيوان ج 3 ص 438 وج 7 ص 120 - 121 والميداني: مجمع الأمثال ج 1 ص 429. والمسعودي: مروج الذهب ج 2 ص 240 - 241 ط قميحة 1987 وج 2 ص 368 ط شارل بلا ـ الثعلبي: عرائس المجالس ص 131 (في قصة أصحاب الرس) ـ القزويني: عجائب المخلوقات ص 456 - 457. والنويري: نهاية الأرب ج 14 ص 86 (عن الثعلبي) ودائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة) مادة عنقاء ج 1 ص 324. مقال شارل بلا.

الحرتين» وإن كانت فيما يظهر من أسماء أعلامها ومن أماكنها والزمان الذي تجري فيه ذات أصول إسرائيلية(*) وقد تكون هذه الرواية من أقدم الروايات.

1.2.3.5 ـ العنقاء وخالد بن سنان العبسي:

«إن الله خلق طائراً في الزمان الأول من أحسن الطير وجعل فيه من كل حسن قسطاً. وخلق وجهه على مثل وجوه الناس وأن في أجنحته كل لون حسن من الريش وخلق له أربعة أجنحة من كل جانب منه وخلق له يدين فيهما مخالب وله منقار على صفة منقار العقاب غليظ الأصل وجعل له أنثى على مثاله وسماها بالعنقاء.

وأوحى الله تعالى إلى موسى بن عمران: إني خلقت طائراً عجيباً، خلقته ذكراً وأنثى وجعلت رزقه في وحش بيت المقدس، وآنستك بهما ليكونا مما فضلت به بني إسرائيل.

فلم يزالا يتناسلان حتى كثر نسلهما وأدخل الله موسى وبني إسرائيل في التيه فمكثوا فيه أربعين سنة حتى مات موسى وهارون في التيه وجميع من كان مع موسى من بني إسرائيل وكانوا ستمائة ألف وخلفهم نسلهم في التيه. ثم أخرجهم الله تعالى من التيه مع يوشع بن نون تلميذ موسى ووصيه فانتقل ذلك الطائر فوقع بنجد والحجاز في بلاد قيس عيلان. ولم يزل هنالك يأكل من الوحوش ويأكل الصبيان وغير ذلك من البهائم إلى أن ظهر نبي من بني عبس بين عيسى ومحمد ﷺ يقال له خالد بن سنان فشكا إليه الناس ما كانت العنقاء تفعل بالصبيان، فدعا الله عليها أن يقطع نسلها فقطع الله نسلها فبقيت صورتها تحكى في البسط وغير ذلك[10].

2.2.3.5 ـ العنقاء وحنظلة بن صفوان:

ولنا رواية ثانية في كتب «قصص الأنبياء»(**) ـ وهي «نص جامع» تتصل فيه القصة لا بخالد بن سنان العبسي ولكن بشخصية أخرى تعد من «أنبياء الفترة» وهو حنظلة بن صفوان ويروي القصاص المسلمون أنه رسول أصحاب الرس أو «البئر المعطلة». وأن العنقاء ظهرت في مدته فعدت على الناس فدعا عليها بانقطاع النسل وكان ذلك من معجزاته. «قال سعيد بن جبير والكلبي والخليل بن أحمد دخل كلام بعضهم في بعض وكل

(*) انظر أعلاه الأساطير ذات العلاقة بالنار.

(10) المسعودي: مروج الذهب ج 2 ص 240 - 241 ط 1987. وصورتها التي تحكى في البسط حسب الجاحظ هي صورة السيمرك/ السيمرغ.

(**) (مجلس في ذكر قصة أصحاب الرس).

أخبر بطائفة من حديث أصحاب الرس أن أصحاب الرس بقية ثمود قوم صالح وهم أصحاب البئر التي ذكرها الله تعالى في كتابه في قوله تعالى ﴿وبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ وقَصْرٍ مَشِيدٍ﴾ - وكانوا بفلج اليمامة نزولاً على تلك البئر - وكل ركية لم تطو بالحجارة والآجر فهي رس - وكان لهم نبي يقال له حنظلة بن صفوان وكان بأرضهم جبل يقال له فتج؟ مصعداً في السماء ميلاً وكانت العنقاء تبيت به وهي كأعظم ما يكون من الطير وفيها من كل لون وسموها العنقاء لطول عنقها. وكانت في ذلك الجبل تنقض على الطير فتأكله فجاعت ذات يوم وأعوزها الطير فانقضت على صبي فذهبت به. فسميت عنقاء مغرب لأنها تغرب بما تأخذه. ثم انقضت على جارية حين ترعرعت فأخذتها فضمتها إلى جناحين لها صغيرين سوى الجناحين الكبيرين.

فشكوا ذلك إلى نبيهم فقال أللهم خذها واقطع نسلها وسلط عليها آية تذهب بها فأصابتها صاعقة فاحترقت فلم ير لها أثر بعد ذلك. فضربت بها العرب مثلاً في أشعارها وحكمها وأمثالها.

ثم أن أصحاب الرسل قتلوا نبيهم فأهلكهم الله تعالى»[11].

3.2.3.5 ـ أسطورة العنقاء والبوم وسليمان. قصة رمزية:

أما القصة الثالثة فهي «قصة العنقاء في إثبات القضاء والقدر» تنسب إلى جعفر الصادق وإذن فهي ذات منزع شيعي وتتصل أحداثها من حيث الزمان بموسى نبي بني إسرائيل. وتكتسي طابع «الحكاية الرمزية» Allégorie مع احتفاظها بجوانبها الأسطورية. وهي طويلة جداً ولذلك فنحن نختصرها إلى أهم «وظائفها» القصصية[12].

أ/ عاتب سليمان الطير على بعض ما صدر منها.
ب/ اعتذرت بقضاء الله.
ج/ أنكرت العنقاء ذلك.

د/ تحداها سليمان فأخبرها بخبر عجيب مفاده أنه ولدت جارية وغلام في تلك الساعة هذا بالمشرق وتلك بالمغرب وأنهما يجتمعان على حرام وأنها غير قادرة على التفريق بينهما.

هـ/ أشهد سليمان عليها الطير وكفلتها البومة.

(11) الثعلبي: عرائس المجالس ص 131 - 132.
(12) المصدر السابق ص 264 - 268 (ضمن «مجلس في قصة سليمان»).

وقد وصفت العنقاء بعد ذلك بأنها «كانت في كبر الجمل عظماً ووجهها وجه إنسان ويداها يدا إنسان وثدياها ثديا امرأة وأصابعها كذلك»[13].

و/ تنتهي أحداث القصة باجتماع الجارية والغلام رغم ما بذلته العنقاء من الجهد للحيلولة دون ذلك بل تكون الجارية حاملاً من الغلام. أما العنقاء فإنها «فزعت وذهبت وطارت في السماء فأخذت نحو المغرب واختفت في بحر من بحاره وآمنت بالقدر وحلفت لا تنظر في وجه طير أبداً استحياء منه».

«وأما البومة فإنها لزمت الآجام والجبال قالت: أما بالنهار فلا خروج لي ولا سبيل إلى المعاش فهي إذا خرجت نهاراً وبختها الطير واجتمعت عليها وقالت لها يا قدرية فهي تخضع لهذا. وهذا ما كان من شأن العنقاء والبومة في القضاء والقدر والله أعلم بالغيب»[14].

إن وجود العنقاء وأساطير تتعلق بها من تراث العرب قبل الإسلام، قرينة بحنظلة بن صفوان أو بخالد بن سنان العبسي ثم في المأثورات الإسلامية المنسوبة إلى ابن عباس أو إلى نحلة الشميطية، مثال آخر من أمثلة التبادل الثقافي بين الحضارات ومن أمثلة تحولات الرموز واغتنائها على مر العصور ودخولها في شبكات رمزية ذات دلالات قديمة جديدة متجددة. إن هذا الطائر الخرافي الذي عرفه اليونان ونسبوه إلى جنوب بلاد العرب والذي يقدر بعضهم أن الهنود عرفوه في شكل «غارودا» Garouda مركوب Vichnou والمماثل لطائر السيمرغ عند الفرس القدامى يحمل في المدونات الإسلامية سمات الطائر وسيلة التسامي والصعود إلى العوالم العلوية بل سمة الملائكة بأجنحتها الأربعة كما يحمل سمات مناقضة هي سمات الإنسان له بعض صفاته الخلقية (من وجه على مثل وجه الإنسان ويد وثديين).

وهذه الصفات العجيبة تستدعي النظر إلى هذا الطائر وإلى وظيفته وما يرمز إليه في المخيال الجماعي. إنه الإنسان الطامح إلى الخلود المتسامي إلى آفاق تتجاوز منزلته البشرية ولا شك أن هذا هو الذي يفسر لنا علاقة هذا الطائر بالجبل من جهة ـ باعتبار الجبل مكاناً مقدساً وواسطة بين العالمين السفلي والعلوي ثم إزدواجية هذا الطائر الإنسان المؤمن أو

---

(13) المصدر السابق ص 268.

(14) الثعلبي: عرائس المجالس ص 26. انظر العنقاء في قصة زال زرد والد رستم وقصة العنقاء التي احتملت صبياً إلى بعض الجبال الشاهقة وربته مع فراخها ضمن كتاب أبي منصور الثعالبي تاريخ غرر السير المعروف بغرر أخبار ملوك الفرس ط طهران 1963 عن طبعة زوتنبرغ ص 68، وترجمة جان فارين Sept Upanishads .coll. points. 1981. p.183.

المكذب بالقدر في أسطورة سليمان والعنقاء التفسيرية ثم كون هذا الطائر قريناً بالإمام في نحلة الشميطية كما في قول أبي السري الشميطي ـ وهو معدان المكفوف المديبري :

يا سميَّ النبي والصادقَ الوعـ ـدِ وجدَّ النبي ذي الخلخالِ
صاحب التُومةِ التي لم يشِنْهَا بعد خرْسٍ مَثَاقِبُ اللآَّلِ
مهَدَتْهُ العنقاء وهي عقيمٌ رُبَّ مهدٍ يَكون فوقَ الهلالِ
يومَ تصغي له النعامةُ والأحنـ ـاشُ طُراً لشدةِ الزلزالِ[15]

4.2.3.5 ـ البراق :

وإذا نظرنا في المأثورات الإسلامية التي تتحدث عن البراق في قصة الإسراء والمعراج، بصرف النظر عن واقعة الإسراء أهي رحلة بالجسد أم رحلة معنوية أو روحية كان من الأهمية بمكان دراسة صورة الواسطة التي تم بها العروج إلى السماء[16] فتلك الدابة المشتق اسمها من البرق وسرعته مما يجعلها تتصل ربما بأنموذج أصلي هو البرق وما يفتح عليه من الخصب ذات وجه آدمي ـ هو وجه امرأة ـ ولها جسم حصان أبيض (هو فوق الحمار ودون البغل)[17] وجناحان[18] مما يجعلها شبيهة بالطير كما أنها دابة ناطقة. ولسان البراق كلسان العرب. ومن خصائصه ومميزاته طي المسافات. وهكذا فهو حيوان ولا كالحيوان أو هو الحيوان الكامل.

ولم تكن الرحلة عادية فهي رحلة أفقية نحو بيت المقدس أولاً وعمودية نحو السماء ثانياً وهي رحلة في الزمان عوداً على بدء من آدم في السماء الأولى إلى عيسى ويحيى في الثانية إلى يوسف في الثالثة فإدريس في الرابعة فهارون في الخامسة فموسى في السادسة فإبراهيم في

---

(15) الجاحظ كتاب الحيوان ج 7 ص 121.

(16) انظر علي زيعور: في الجماليات العربية الإسلامية: التأويل والرمز في تصاوير البراق. الفكر العربي المعاصر عدد 62 - 63 سنة 1989 ص 92 - 102.

(71) «عن ابن اسحاق عن الحسن في رواية قصة الإسراء ما يلي: فإذا دابة أبيض بين البغل والحمار في فخذيه جناحان يحفز بهما رجليه يضع يده في منتهى طرفه، فحملني عليه، ثم خرج معي لا يفوتني ولا أفوته» سيرة ابن هشام ج 2 ص 3.

(18) «له جناحان يطير بهما بين السماء والأرض ووجهه كوجه الإنسان ولسانه كلسان العرب واضح الحاجبين ضخم القرنين رقيق الأذنين وهما من زبرجدة خضراء أسود العينين يقال كالكوكب الدري وناصيته من ياقوتة حمراء ذنبه كذنب البقرة مكلل بالذهب الأحمر». ويقال هو في الحسن كالطاوس فوق الحمار ودون البغل وإنما سمي البراق براقاً لأن سيره وسرعته كالبرق». دقائق الأخبار: ص 23.

السابعة عند البيت المعمور المسمى بالضراح وهو بيت المقدس السماوية[19].

وتصور البراق هذا «شديد الالتصاق بتصور الإنسان للمصير والقدر للحيوان الكامل والجسد الكامل. إن البراق شاشة أو هو مادة ومناسبة لمثلنة الجسد البشري وكملنة الجسد الحيواني. إنه منتوج اللاوعي ومنتوج أسقطت عليه الجماعة رغبات وحملته هوامات وتحررت بذلك من قلق جماعي ووفرت لذاتها اعتباراً ذاتياً بل وتوازناً مع الغيب. لقد أمن البراق للأمة انفتاحاً على الألوهية وأقام بينهما جسراً واستمرارية وذاك ما منح الجماعة ثقة وتوكيداً للذات ومشاعر بالإطمئنان والتجدد»[20].

قراءة ثانية في أساطير الحيوان

وإذا أعدنا الآن النظر في المادة الأسطورية ذات الصلة بالحيوان أليفه ووحشيه وما هو منه خرافي عجيب أو أسطوري تبين لنا أن الحيوان ـ في واقع العرب القدامى في مختلف الخطابات التي تتحدث عن بداية الخليقة أو عن صورة الكون أو عن صورة المجتمع ـ صورة رمزية معبرة عن الإنسان في الكون والمجتمع في سياق تطوره الثقافي الحضاري قبل الإسلام وبعد ظهوره وإن يكن من الصعب أحياناً أن نضع الحد الفاصل بين هذا وذاك لأن بعض العناصر قد تم تمثلها وبعضها قد اندثر ولم تبق منه بقية. وهو ينم عن فكر ينطوي على إيمان بوحدة عالم الحيوان عبّر الانسان من خلالها في الحقيقة عن نفسه وأسقط فيها من ذاته في خطابات شتى كانت فيها للحيوان وظائف شتى ضمن أساطير الخلق وضمن أساطير صورة الكون أو ضمن القصص الرمزية ذات البنية الجدولية أو السياقية.

أ / وحدة عالم الحيوان:

إن أساطير الحيوان دليل على وحدة عالم الحيوان وانعدام الفواصل بينه وبين عالم البشر. بل إن تلك الوحدة تتجلى وتتعزز من خلال جملة عديدة من القرائن تنبيء بنظرة أصحابها إلى عالمي الطبيعة والانسان من خلال التسمية والتآخي والمسخ والتحول والتواصل بين مختلف عوالم الحيوان على اختلافها في زمن الوحدة المفقودة.

ولربما دلت بعض الأخبار كالتي رأينا مع «عمتنا النخلة» لأنها خلقت من فضلة طينة

---

(19) كتاب الخيل، مطلع اليُمن والإقبال في انتقاء كتاب الاحتفال. تأليف عبدالله بن محمد بن جُزي الكلبي الغرناطي. ص 34 - 33.

(20) علي زيعور: التأويل والرمز في تصاوير البراق الفكر العربي المعاصر عدد 62 - 63 /1989/ ص 94 - 95.

آدم - هي والجراد - في رواية تنسب إلى ابن عباس على صلة ونسب بعيد بين الانسان والحيوان. ولنتذكر ذلك الحوار الطريف بين الجاحظ وعبيد الكلاعي وقد أظهر من حب الإبل والشغف بها ما حمل الجاحظ على أن يسأله - ممازحاً - عما إذا كانت بينهما قرابة فإذا الجواب بالإيجاب[1] أو ذلك الخبر الذي ساقه الدميري عن الضبعيين وكيف أن الضبع تميزهم ولو كانوا بين آلاف مؤلفة من الناس وأنها لا تقصد سواهم[2] مما قد يحمل على التساؤل هل مر العرب حقاً وفي زمن موغل في القدم بالطوطمية وبمرحلة الأمومة كما يقول بذلك بعض الباحثين؟[3].

إن ذلك التآخي ليتجلى على نحو أوضح من خلال بعض الأساطير التي تحكي عن تحول بعض الحيوانات فيما بينها كما يروى عن الحدأة والعقاب وأن الحدأة تصير عقاباً والعقاب يصير حدأة[4] وعن المسخ وهو صورة من صور التحول بين الإنسان والحيوان ولكن من الأعلى إلى الأدنى. وعلى هذا فالضب والأرنب والجِرّي والكلب والحُكَاة كانت بشراً سوياً وكذلك الأَرَضة والفأرة والعنكبوت والقرد والفهد، ثم إنها فارقت في وقت ما صورتها الآدمية إلى صورة أخرى دونها منزلة[5] والإربيانة على سبيل المثال «كانت خياطة تسرق السلوك ثم إنها مسخت وترك عليها بعض خيوطها لتكون علامة لها ودليلاً على جنس

---

(1) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 4 ص 53.

(2) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 2 مادة ضبع: ص 61 ط دار إحياء التراث العربي 1989 «قال القزويني: وفي العرب قوم يقال لهم الضبعيون لو كان أحدهم في قفل فيه ألف نفس وجاء الضبع لا يقصد أحداً سواه».

(3) انظر آراء روبرتسن سميث Robertson smith, Kinship and Marriage in Early Arabia, Religion of the semites, 2nd ed, London, 1884 p35
جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج 1 ص 518 - 519.
علي البطل: الصورة في الشعر العربي ص 47 - 55 وانظر آراء مباينة لذلك عند عبد المعيد خان: الأساطير العربية قبل الإسلام ص 61 - 84 ومحمود سليم الحوت: في طريق الميثولوجيا عند العرب ص 109 وأعمال J. Henninger: le problème du totémisme chez les arabes après quatre - vingts ans de recherches in: Actes du VI congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques Paris 1960 - T.II - 2° Vol p.401 - 404

(4) ويعلق النويري على زعم ابن وحشية «وهذا أراه من الخرافات» نهاية الأرب ج 10 ص 209.

(5) هي عظاءة مخططة بخمسة خطوط سود تُعْرَفُ بالسحلية الخضراء عن كتاب الحيوان ج 1 ص 30 و 235 و297 و 309 وج 2 ص 308 - 310 وج 5 ص 484 وج 6 ص 477.

سرقتها»[6].

لقد كان التواصل قائماً في بداية الخليقة بين أجناس الحيوان «قال وهب بن منبه: لما أهبط الله آدم إلى الأرض نادى ملك: أيتها الأرض ومن عليها من الخلق قد هبط إليكم إنسان نسي عهد ربه فسماه الله إنساناً. فسمع النسر فانتقض إلى الحوت وأخبره بذلك ففزعا وقال كل واحد منهما لصاحبه هذا الوداع بيني وبينك فويل لأهل البر والبحر من هذا الإنسان»[7].

وهذا التواصل قائم أيضاً بين الحيوان والإنسان شأن الجراد يعزي آدم على ما ارتكب من خطيئة بأكله من الشجرة المحظورة[8]. ومن خلال الاستهداء بالعلامات التي تنشأ عن زجر الحيوان كالغراب والظبي والأرنب والثعلب والعقاب والهدهد والحمام يُثار فيُستدل من مجثمه ومن هيئته ولونه وحركته وموقعه من الزاجر سانحاً وبارحاً، ذاهباً أو راجعاً، على جملة من المعاني يجمعها التطير والتفاؤل[9]. وإن ذلك التواصل بين عالمي الحيوان الأعجم والحيوان الناطق أي الإنسان هو الذي يتجلى من خلال معرفة سليمان الحكيم منطق الطير أفلا يمثل ذلك حنيناً إلى زمن فردوسي مفقود يشبه فيه سليمان آدم من حيث أن كليهما قد ألهم المعرفة، معرفة «الأسماء كلها» أو «معرفة منطق» الحيوان هذه الكلمة ذات النبرة العجيبة التي تصل بين اللغة والفكر التي لسنا ندري بالضبط متى صارت تدل على معنى المنطق بمصطلحات الفلاسفة وكانت تدل على النطق واللغة وتتصل بالفكر. وليس من المستبعد أن تدل على معنى الكهانة لا سيما أن العالم «يتحدث» بلغة «طبيعية» رمزية يدرك كنهها هي لغة العالم الطبيعي بجميع ما فيه من مظاهر وإن لكثيراً من الكلمات العربية مثل (موت) أصولاً في تراث سائر الشعوب «السامية»[*].

(6) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 1 ص 297 وج 4 ص 102 و79. وابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص 264 ويتواصل القول بالمسخ عند الشيعة. انظر على سبيل المثال: الهفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي الفصل الثاني والأربعين ص 93 وما بعدها والفصل السادس والأربعين ص 98.

(7) الكسائي: قصص الأنبياء ص 52.

(8) المرجع السابق ص 53.

(9) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 3 ص 445 - 446. (أبو حية النميري وزجره وتأويله لزجر العقاب والهدهد والحمام وانظر النويري: نهاية الأرب: ج3 ص 134 - 136 وأخباراً عديدة عن الزجر مثل خبر أمية بن أبي الصلت وزجره للغراب ـ ورجل من كعب وزجره لغراب «وأبي ذؤيب الهذلي وزجره من خلال رؤيته شيهاً وصلاً وغراباً».

(*) انظر على سبيل المثال الثبت الاصطلاحي الفنيّ الذي وضعه Bottéro لكتابه وفيه أن كلمة Mantique ولا تخفى صلتها الصوتية بالكلمة العربية «منطق» تعني الكهانة عند سكان بلاد وادي الرافدين.
راجع كتابه Mésopotamie, L'écriture, la raison et les dieux p. 354.

إن الحيوان ـ ولا سيما الطير ـ في ذلك الفضاء الطبيعي والثقافي واسطة بين العالمين العلوي والسفلي دليلاً معلّماً ومطية ورسولاً. فلقد رأينا الغراب الأعصم يدل عبد المطلب على موضع زمزم مثلما دل قابيل في بداية الخليقة كيف يدفن هابيل. وتتبعنا أم النبي صالح صاحب ثمود وقد دلها على زوجها الميت ومثلما دل الطائر على الموقع الذي بني فيه قصر غُمدان وكيف بعث الله طائر اختطف المِقْرَانَة ـ وهي آلة البناء ـ وطار بها ووقع في المكان الذي احتفرت فيه البئر وبني القصر[10]. ومثل ذلك كثير وحسبنا شاهداً آخر ودليلاً، رمزية الناقة، والتبرك مشتق من نفس مادة برك بل لقد تم تشييد مسجد النبي في المكان الذي بركت فيه ناقته.

ب/ رمزية الحيوان في الأساطير ودلالتها على عالم الانسان.

إن لكل حيوان من الحيوانات التي استعرضنا في الأساطير قيمة دلالية في ذاته وقيمة رمزية ناجمة عن خصوصيته شكلاً ولوناً وحركة وعلاقة بالعالم الإنساني وبنائه التنظيمي. ويكاد يكون لكل حيوان من الحيوانات الأليفة أو الوحشية أو الأسطورية منزلته الخاصة التي يتنزلها ضمن سائر المجموعة الحيوانية. بل يمكن أن نذهب أبعد من ذلك فنقول إن الحيوان صورة معكوسة عن الإنسان ومرآة يطل منها على نفسه وواسطة تحكي منزلة الإنسان إما عبر التماثل بين الإنسان والحيوان والامتداد بينهما ـ كما في أسطورة خلق الخيل. أو كما في الأساطير ذات الصلة بالطيور ـ وتفصح لنا عن علاقة جوهرية وعن صلة إيديولوجية بين رمزية الحيوان والرمزية الاجتماعية عامة سواء أكانت في الواقع أم في الأحلام أم في الأدب. ولذلك فخلف كل حيوان تقريباً إما رمز أو «حكاية رمزية».

فالنسر ملك الطيور وشعار المُلك وطول البقاء أو العكس ولذلك اقترن بالشمس وعبادتها. والعُقاب عريف الطير والأسد ملك السباع والثور أمير البقر والبومة أو الهام رمز الموت والخراب والخيل جماع عناصر الطبيعة في عنفوانها لأنها خلقت من ريح أو خرجت من الماء والنار وهي وسيلة الاتصال بالعالم العلوي «تطير بلا جناح» ورمز الخير المعقود بناصيتها والعزة لأنها في عالم البداوة ليست الطين والمدر وإنما الخيل. والغراب الأعصم هو الدليل الهادي والكاهن المخبر بأسرار الغيب تارة، وهو طوراً ذلك الفاسق المخادع الذي خان أمانة نوح لما بعثه رائداً. أو سلب الديك جناحه ورهنه في خمارة وسخر منه وطار فلم يعد. أما

(10) الهمداني: الإكليل ج 8 ص 5.

الحيـة المشتق اسمها من الحيـاة فهي حواء واهبـة الحياة والماء والنماء والتجـدد وطول البقـاء والقدم والمعرفة ولكنها ترمز إلى نقيض ذلك أي إلى الموت والذنب والخطيئـة. وتتراءى خلف الهدهد بقنزعته الشهيرة حكاية رمزية كانت متعارفة لدى الأعراب عن بره بوالدته ودفنه إياها فوق هامته وقصته مع النبي سليمان وبلقيس ملكة سبأ وكان فيها عالماً بمواقع المياه بل رمـزاً ـ في الأحلام ـ للرجل العالِم جملة ومجسماً في بعض الأقاويل لمعنى «أن الحذر لا يمنع القدر» وما يمكن لهذه المقولة أن تضطلع به من وظيفة معرفية أيديولوجية في آن.

إن هذه الرمزية الحيوانية الأسطورية تستند إلى الرمزية الأنثروبولوجية المشـتركة بـين جميع بني البشر وتدخل في باب ما يسمى بالكليات البشرية ولكن لها أيضاً خصوصيـاتها التابعة من الإطار الحضاري الذي تتنزل فيه. وتتمثل وظيفة تلك الرمزية الحيـوانية في إرسـاء المقولات والقوانين أو السنن والأعراف والنواميس، وتشكل إطاراً مـرجعياً لـلإنسـان يحـدد منزلتـه هو وقيمه سلباً وإيجاباً.

ذلك أن الحيوانات، لما بينها من تشاكل وتماثل ولما بين عالمها وعالم الإنسـان من تشابـه قد أصبحت رموزاً ذات أبعاد متعـددة لاتصالها بمستويـات عديـدة من حياة البشر منهـا ما هـو عقائدي ومنها ما هو نفسي ومنها ما هو اجتماعي ـ رموزاً متغيرة من حيث دلالتها تبعـاً للنظام الفكري العقائدي الاجتماعي الذي تندرج فيه.

فالناقة والجمل والثور والكلب قد اقـترنـت عند العـرب من حيث دلالتها العقـائديـة بعالم الجن(*) وبالشيطان ولـذلك كـان الثور والجمـل من رموز الشمس والكفـر وكذا شـأن بعض الـوحوش مثـل الظبي ـ وهـو عنـدهم من مـاشيـة الجن ـ وشرب لبنـه والارتـواء منـه مفيـد للشاعر.

أما الحية ـ وقد سلف أن رأينا أنها تتوحد مع الجان والشيطان ـ فإن رمزيتها قد أثّرت على مر الأيام، فإذا هي قد جمعت إلى ما كانت تدل عليه في الجاهلية رموزاً جديدة جعلتها محـل احترام وتبجيل تُكَفَّنُ وتدفن رغم أنها من جهة أخرى عدوة لبني آدم بمـا كتب عليها وعليهم لما أخرجتهم من جنة النعيم. وكذا الخنـزير رمـز الخسة والأربيـانة السراقـة والفأرة الفـاسقة مخربة سد مأرب والضب الممسـوخ المستقذر أكله والأرنب والثعلب وكـانا من الحيـوان الذي يُستَدل به في العيافة إلى جانب الغراب.

(*) انظر الفصل الموالي أساطير الكائنات اللامرئية.

أمـا من حيث دلالتها الاجتماعية، فقـد كان بعضهـا ـ مثل الإبـل ـ قريناً لحياة البـداوة والترحال ودليلاً على الفدادين أهل الوبر ولا سيما القائمـين منهم على الإبـل وما يتسمـون به من جفـوة وكبر وغلظة، وعلى الأعراب ونفـاقهم بل عـلى الحزن لاتصـاله بفـراق الأحبـة. وكانت بعض الحيوانات الأخرى مثـل الفرس والـديك والخطاف والحمامة مشحونـة برمـوز أخـرى هي العروبـة والإسلام والإلفـة والمحبة وهي رمـوز انضافت دون شـك إلى الرمـزية القديمة التي كانت تتصل بجميعها.

ولنا أن نتساءل في هذا المستوى من بحثنا هل إن الإسلام قد أحدث قطيعة تامة وتحويـراً جذرياً للرمزية المتصلة بالحيوان والنظرة الأسطورية إليه أم تـرى كان ذلـك التحوير تحويـراً بسيطاً أم كان في آن واحد استمراراً واستيعاباً لتلك الرموز السابقة واستفادة منها؟

ج/ رمزية أساطير الحيوان وظيفتها وتطورها:

إن الإجـابة عن السؤال السـابق لا تكون سليمـة إذا وقفنا عنـد النظر إلى تلك العنـاصر مُفْـردين بعضهـا عن بعض مثلما فعلنـا آنفـا مـع كـل حيـوانٍ حيـوانٍ لضرورة التـوضيح والتفصيل. بل يتعين علينا النظر إليها ضمن الخطاب الذي تمت صيـاغته في صُلب التصـور الإسلامي للخلق وصورة الكون وللملاحم وأسـاطير النهـايات. وقـد تكون بعض عنـاصره مستقاة مما يسمى بـالإسرائيليات وغـيرها من تـراث الشعوب السـابقة والمجـاورة إلا أنها قد أصبحت جـزءاً من الوعي ومن الثقـافة العـربية الإسـلامية ضمن مـا يمكن أن نطلق عليـه تسمية «رؤية العالم».

ج 1 / أساطير خلق الحيوان ووظيفتها.

إن بعض أساطير الحيوان محاولة فكرية لتفسير أصل بعض الكائنات وما بينها من تشابه أو ما قد تنفرد به من خصـائص عجيبة ضمن تصـور أسطوري للكـون وللخلق، وجد مكـانه ضمن التصور الإسلامي أو على الأقل ضمن بعض الفضـاءات منه. فـالفرس شبيهـة بالمـاء والريح ومنها خرجت في الأسطورة. والخنزير سلحة الفيل في قصة نوح لما كثر روث الدواب عـلى السـفينة وتـأذوا منها. أمـا السـنور فمخـطة الأسد لمـا تكاثـرت الفئران وأخـذت تقرض حبالها. ومن الغريب أن الأسطورة تقدم تفسيراً لـرمزيـة الأنف الجنسـية في الأحـلام وتفسيراً

لبعض الأمثال السائرة مثل قولهم فلان مخطة أبيه[11]. ولذلك أيضاً كان جدع الأنف ـ ومنه اشتقت الأَنَفة وقولهم «رغم أنفه» ـ بمثابة الخصاء وانتفاء علامة الرجولة والفحولة.

كما أن لبعض أساطير خلق الحيوان وظيفةً معرفيةً دينية. فلا شك أن أساطير المسخ قد وضعت لتفسير أصل بعض الأجناس من الحيوان مثل العنكبوت والفهد والقرد والأربيانة والفأرة وكانوا يعتبرونها كما قدمنا من الممسوخات. فـ «العامة تزعم أن الفأرة كانت يهودية سحارة والأَرَضة يهودية أيضاً عندهم ولذلك يلطخون الأجذاع بشحم الجَزور. والضب يهودي ولذلك قال بعض القُصاص لرجل أكل ضباً: إعلم أنك أكلت شيخاً من بني إسرائيل»[12] إلا أنها في النهاية لا تبعد عن تلك الأساطير التي يتحول فيها الإنسان حجراً كما في أسطورة آساف ونائلة ـ في صيغتها الإسلامية المتأخرة ـ جزاء وفاقاً على فجورهما في الحرم وعظة لمن قد تسول له نفسه أن يأتي مثل ما أتيا.

بل يمكن أن نقول إن بعض الأساطير ولا سيما أسطورة خلق الخيل البديعة من ريح الجنوب إنما تجد أنموذجها الأصلي الذي منه اشتقت وعلى منواله صيغت في أساطير خلق آدم وحواء من أديم الأرض من جميع جهاتها.

ج 2 / أساطير صورة الكون ووظيفتها.

والحيوان في أساطير صورة الكون عنصر من العناصر التي يستند إليها العرش أو الكون. فحملة العرش كما رأينا في الحديث المأثور أربعة أوعال. بل إنهم في بعض الأساطير مجموعة تتكون من أربعة وهو من الأعداد الرمزية الأسطورية التي تدخل في تصور الكون ـ بعدد الأركان الأربعة ـ وهم رجل وثور ونسر وليث والملاحظ أن كلا من الأربعة سيد جنسه وهم يمثلون عالم «الحيوان» وفي ذروته الإنسان أما البقية فيمثلون الدواب والطيور والسباع ولذلك

---

(11) يقول ابن سيرين «ربما دل [الأنف] على ذكرَ من تدل الرأس عليه وفرجه لأنه يمتد بالمخاط من الناس وهي كالنطفة. وبه شبه في المثل فيقال: «مخطة أبيه». «وأصل ذلك أن نوحاً عليه السلام استكثر الفار فعطس الأسد فسقط من منخره سنوران أي قطان فالذكر من اليمين والأنثى من الشمال» تفسير الأحلام الكبير ص 472. والثعلبي: عرائس المجالس ص 51، المقطع المتعلق بالسنور والخنزير في قصة الطوفان وما حملته سفينة نوح وما وقع على ظهرها.

(12) الجاحظ الحيوان 6 ص 77 ص 476 - 477. (وانظر عن مسخ الضب والجِرْي والكلاب والحكأة) الحيوان ج 2 ص 308 - 309. وقد نقل ابن قتيبة من أحاديث الجاهلية قولهم عن الضَب أنه كان يهودياً عاقلاً فمسخه الله ضباً ـ تأويل مختلف الحديث ص 362.

يعتبرون في بعض النصوص من الشفعاء. وكل منهم على من دونه من جنسه[13].

أما الأرض فإنها تستند فيها تستند إلى حيوانات ذات حجم كوني هي الحوت «بهموت» ـ الذي يشبه أن يكون فرس البحر ـ والثور المسمى: «كيوثا» أو «الريان». ويمكن أن تعتبر تلك الأساطير نفسها محاولات منطقية لتفسير سر توازن الأرض في الكون ولكنه منطق الفكر الأسطوري لا منطق الفكر الموضوعي أو العلمي.

وإذن فإن رمزية الحيوانات في الأساطير عامة وفي أساطير نهاية الكون التي تسمى بالملاحم تختلف بحسب السياق والمقام فهي إما عنصر من عناصر جنة النعيم مثل الفرس وعديد الطيور أو هي وسيلة من وسائل العذاب المقيم مثل حيات أهل النار التي كأنها جذوع النخل وعقاربها التي كالبغال عظم حجم وما إليها من الهوام[14]. وهي رمزية نجد لها أصداء في الواقع والحلم من خلال إجتماعية رموز الأحلام وتعبير الحيوان عن عوالم النفس.

وبعض هذه الرموز الحيوانية الأسطورية قد تطورت أو ظلت على ما كانت عليه قديماً وعلى سبيل المثال فالطيور من الحيوان رمز ديني بأتم معنى الكلمة خطاف وحمامة وديكاً مؤذناً بانبلاج نور الحق وانتصار النور على الظلمات. نستثني من ذلك الهدهد لأنه قد اقترن بقصة سليمان وكان دليله على الماء، والغرابَ لأنه كان رمزاً من رموز الجاهلية به يتم الزجر في معظم الحالات والاستدلال على المستقبل.

واعتقادنا أنه من الأهمية بمكان معرفة مختلف هذه الرموز لفهم مخيالنا الجماعي وأدبنا يستوي في ذلك أدبنا القديم وهو أدب لا سبيل إلى إدراكه دون معرفة بالخلفية الثقافية المرجعية التي يحيل إليها على اختلاف مستوياتها أو الأدب الحديث المشحون ببعض الرموز الأسطورية الضاربة في القدم. كما أنه لا سبيل في رأينا إلى تفسير الشعر الجاهلي مثلاً «تفسيراً أسطورياً» أو حسب «المنهج الأسطوري» كما يحلو لبعضهم أن يقول وكأنهم اكتشفوا مذهباً جديداً في النقد[15] وكأن الأسطورة تقع عندهم خارج الأدب أو ليست من صميم

---

(13) انظر بيت أمية بن أبي الصلت أعلاه:

رجل وثور تحت رجل يمينه ... والنسر للأخرى وليث مرصدُ

(الجاحظ: الحيوان ج 6 ص 222 وج 7 ص 46 و 245).

(14) انظر تفصيل ذلك ضمن أساطير خلق الكون.

(15) متأثرين في ذلك بالمدرسة الأنقلوسكسونية وما يسمى بـ «تشريح النقد» انظر على سبيل المثال لا الحصر، مصطفى عبد الشافي الشوري: التفسير الأسطوري للشعر الجاهلي. دار المعارف ط 1986 ونصرت عبد الرحمان: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي. مكتبة الأقصى عمان ط 1972 وعلي البطل: الصورة في الشعر =

الأدب ومن صميم البحث عن لغة أخرى هي «لغة الأصول» لغة توحد الدليل والمدلول أو كأنها ليست نسيجه ولحمته وسداه.

فلا سبيل في رأينا إلى الفهم الموضوعي وغير الانطباعي دون معرفة رموز شعرنا ومنها الأسطورية وهي كامنة في الأدب معبرة عن نماذج أصلية منها ما هو خاص بالعرب ـ كاعتبار الجمل من رموز الشيطان والجهل والنفاق سواء في اليقظة أو المنام أو اعتبار الغنم السود في المنام رمزاً للعرب والغنم والبيض رمزاً للعجم[16] ـ ومنها ما هو من التراث الإنساني قاطبة مثل صورة الفرس قرينة الريح والماء والنار والهواء وتنسجم في صورة بديعة مثل قول الصنوبري وهو يصدر عن أسطورة خلق الخيل التي رأينا:

ذو أربعٍ من أربعٍ من الـقَبُو ... لِ والدّبورِ والجَنوبِ والشَمَلْ[17]

أو قول ابن المعتز في وصفها مستعيراً لها صفة الطيران:

وخيقل طواها القودَ حتى كأنها ... أنابيبُ سمر من قنا الخطِّ ذبّلِ
صَبَبْنَا عليها ظالمينَ سياطَنا ... فطارتْ بها أيدٍ سراعٍ وأرْجُلِ[18]

أو قول امرىء القيس في معلقته وهو من أقدم ما يتمثل به في هذا المقام:

مِكَرٍّ مِفَرٍّ مقبلٍ مدبرٍ معاً ... كجلمودِ صخرٍ حطّهُ السيلِ من علِ

أو تشبيهه فرسه بمطايا الجن في قوله:

له أيطلا ظبيٍ وساقا نعامةٍ ... وإرخاءُ سرحانٍ وتقريبُ تتفُلِ

= العربي حتى آخر القرن الثاني. دار الأندلس 1983. وعبد الفتاح محمد أحمد: المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي ط دار المناهل بيروت 1987. وقد أشرفنا على مناقشة بحث في الموضوع تقدمت به الطالبة سلوى الساحلي بإشراف الأستاذ الحبيب شبيل لنيل شهادة الكفاءة في البحث من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان في مفتتح السنة الجامعية 1990.

(16) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 221 وقل مثل ذلك في الكلب والقط والغراب والنسر والغزال والأفعى وفي سائر مظاهر الطبيعة.

(17) عن زهر الآداب للحصري ص 308 - 310.

(18) ديوان ابن المعتز: صنعة الصولي تحقيق يونس أحمد السامرائي بغداد 1977.

أو قول البحتري في تشبيه الفرس بالطائر.

يهوي كما هوتِ العقابُ إذا رأتْ صيداً وينتصبُ انتصابَ الأجدلِ[19]

أو وصفه بأنه يفوت الريح في قول القائل:

ما تدركُ الأرواحُ أدنى جَرْيِهِ حتى يفوتَ الريحَ وهو مقدّمُ[20]

وجميعها صور تقرن الفرس إما بالسيل العارم أو بالنار وتكاد تربطه بجميع الأركان فإذا هو سماوي أو هوائي أرضي مائي (فهو مفجر الماء من تحت سنابكه) وهو ناري لأنه يقترن بالشمس رمزاً وقرباناً ودلالة على الرفعة في عالمي اليقظة والأحلام حتى لقد قال عنه ابن سيرين «الفرس والحصان سلطان وعز»[21] مما يدل على انسجام تلك المدلولات جميعها وتناغمها مع العقيدة الإسلامية في مرحلتها المظفرة وعنها عبرة أسطورة خلق الخيل. أو كانت تتشكل حكماً وأمثالاً تجري على ألسنة الناس ممن لهم كلمة في المجتمع مثل السادة والكهان[22] أو على ألسنة الحيوان في شكل خرافات قد تكون مرحلة متدنية من أطور الأسطورة. ومعيار التفريق بينها وبين الخرافة كما سبق أن بيّنّا هو أن الخرافة تعتبر من الأكاذيب ومن الكلام المحال لمنافاته العقول. ولكن الخرافة قد تكون لغة رمزية كما في «كليلة ودمنة» أو في كتاب «الصاهل والشاحج» أو في غيرها من الأعمال الإبداعية وحتى الفلسفية مثل موسوعة إخوان الصفاء حيث تحاكم الحيوانات الإنسان[23].

بل إن جميع أساطير الحيوان المتصلة بسليمان ومعرفته بمنطق الطير تندرج في تضاعيف الخطاب الإسلامي ممثلة رؤية جديدة يكون فيها كل ذي جناح قريباً من عالم النفس ومن عالم الروح، وفي هذا الباب تندرج قصص الصوفيين الرمزية والفلاسفة نخص بالذكر منها «منطق الطير» لفريد الدين العطار وفيه أن الهدهد دليل الطير للوصول إلى الملك في رحلة

---

(19) عن زهر الآداب للحصري ص 308 وقال الأصمعي: في الفرس إثنان وعشرون اسماً من أسماء الطير. انظر الأشباه والنظائر للخالديين ـ ط القاهرة 1958 ص 91 - 92.

(20) الحصري: زهر الآداب ص 310.

(21) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 217.

(22) انظر مثلاً: إنما أكلت يوم أكل الثور الأبيض وتنسب إلى علي بن أبي طالب انظر، الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 182 ويمكن اعتباره مصدراً ثميناً من مصادر معجم للرموز بالإضافة إلى كتاب ابن سيرين في تفسير الأحلام.

(23) انظر على سبيل المثال: رسالة تداعي الحيوان على الإنسان ط دار الآفاق الجديدة بيروت 1983.

صوفية تبحث فيها النفس عن مبدعها وصانعها[25] أو في رسالة ابن سينا الفلسفية الموسومة برسالة الطير.[26] ولا غرابة بعد هذا أن تكون صورة الطائر بمعنيها الإيجابي (مثل الحمامة والديك المبشّر بنور الصباح) والسلبي كالصدى والطيور الأبابيل المدمرة وما توحي به من معاني الموت والاتّصال بالعالم السفلي) هي الشكل الذي تصور عليه الكائنات اللامرئية من جن وشياطين وملائكة.

---

(24) انظر ترجمة «غارسين دي تاسي» الفرنسية للنص الفارسي M. Garcin De Tassy ط 1 باريس 1863. ص 38 - 40. السيمرغ وهو ملك الطير وص 37 - 40 الهدهد وخطبته في الطيور. وط 2 (Sindbad) باريس سنة 1982 «السيمرغ ص 50. وطائر الفينيق (Phénix) ص 162 - 163.

(25) انظر الرسالة ضمن مجموعة من الرسائل نشرها أحمد أمين. ودراسة T.SABRI عنها في Arabica - TXXVVII - Sept 1980 Fasc 3 - p.257 - 274.

قائمة المصادر والمراجع(*)

- ابن الأثير (أبو الحسن علي): الكامل في التاريخ، ج 1، ط بيروت، 1385-1965.
- ابن إسحاق (محمد بن عبدالله بن يسار) السيرة النبوية برواية ابن هشام: تحقيق مصطفى السقا وابراهيم الأبياري وعبدالحفيظ شلبي، ج 1، 1936/1355، ط مصطفى البابي الحلبي. واعتمدنا أيضاً دار الفكر تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد للأجزاء 3 و4 و5.
- الأزرقي (أبو الوليد محمد بن عبدالله بن أحمد الأزرقي): أخبار مكة وما جاء فيها من مآثر، ط رشدي الصالح ملحس دائر الأندلس إسبانيا مدريد.
- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مصر، 1969/1389.
- الأصمعي (عبدالملك بن قريب): الأصمعيات دار المعارف 1964، ألف ليلة وليلة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957.
- البخاري (أبو عبدالله محمد بن إسماعيل): صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، د. ت (ج 4 كتاب بدء الخلق).
- ـــــ: تقييد العلم، تحقيق يوسف العش، دمشق 1949.
- البغدادي (عبدالقاهر): الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 5، 1982/1402.
- البلاذري (أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر): فتوح البلدان تحقيق دي خوي J.De Goeje، بريل، ط 2، 1968؛ أنساب الأشراف ط دار المعارف مصر 1959.

* لم نعتبر في ترتيبها الألفبائي (ابن وأبو).

- البيروني (أبو الريحان محمد): الآثار الباقية عن القرون الخالية مكتبة المثنى بغداد عن دار الكتاب اللبناني نسخة مصورة عن مطبعة سخاو ليبزك، 1923؛
تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ط حيدر آباد الدكن، 1958/1377.

(*) لم نعتبر في ترتيبها الفبائي (ابن وأبو).

- **الثعالبي (أبو منصور عبدالملك بن محمد)**: فقه اللغة وسر العربية، تحقيق سليمان سليم البواب، ط دمشق 1984/1377.
- ــــــ: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ط دار المعارف، 1985.
- ــــــ: تاريخ غرر السير (أخبار ملوك الفرس وسيرهم) ـ طهران 1963 مصورة عن ط 1900 زوتنبرج ـ المطبعة الأهلية، باريس.
- **الثعلبي النيسابوري (أبو إسحاق أحمد بن محمد)**: كتاب عرائس المجالس في قصص الأنبياء، ط المكتبة الثقافية، بيروت ـ لبنان، د. ت.
- **الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)**: كتاب الحيوان تحقيق عبدالسلام هارون، 1988.
- ــــــ: رسالة التربيع والتدوير تحقيق شارل بلاّ، بيروت، 1957.
- ــــــ: البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام هارون، ط 4، الخانجي، 1975.
- **الجمحي (محمد بن سلام)**: طبقات فحول الشعراء نشر يوسف هل بيروت، 1408-1988.
- **ابن حبيب (أبو جعفر محمد بن حبيب)**: المحبّر رواية أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري. ط حيدر آباد الدكن، 1942/1361، وط دار الثقافة الجديدة بيروت مصورة عنها تصحيح الدكتور إيلزة ليختن د. ت.
- ــــــ: صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1974/1394.
- **النجار (عبدالوهاب)**: قصص الأنبياء، عبدالوهاب النجار، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط 3، 1988/1408.
- **النويري (شهاب الدين أحمد)**: نهاية الأرب في معرفة أحوال العرب، ط مصورة بالأوفست عن طبعة دار الكتب.
- **هوروفتس (يوسف)**: المغازي الأولى ومؤلفوها، ترجمة حسين نصار، 1949.
- **ابن الوليد (علي بن الحسين)**: كتاب الذخيرة في الحقيقة حققه محمد حسن الأعظمي، دار الثقافة، بيروت، 1971.
- **ابن الوليد (الحسين بن علي بن محمد)**: رسالة المبدأ والمعاد ضمن «ثلاثية إسماعيلية»، ط طهران، 1961/1340، بعناية هنري كوربان.
- ــــــ: أربعة كتب حقانية: تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1983/1403.
- **ياقوت الحموي**: معجم البلدان، ط ليبزك، 1866.
- **اليعقوبي (ابن واضح)**: تاريخ اليعقوبي، ط بيروت، 1400هـ/ 1989 م.
- **ابن حزم (أبو علي أحمد بن سعيد)**: جمهرة أنساب العرب، دار المعارف، ط 5، 1982.
- **الحنفي (محمد بن إياس)**: بدائع الزهور في وقائع الدهور، ط تونس، د.ت.
- **ابن خلدون (عبدالرحمان)**: المقدمة، ط بيروت، 1967.
- ــــــ: كتاب العبر، ط القاهرة، 1936.

- خليفة (حاجي): كشف الظنون عن أسامي الأدب والفنون، مصر، 1274.
- ابن سعد: كتاب الطبقات الكبرى ط بريل ليدن، 1322 وصادر، د. ت.
- السجستاني (أبو حاتم سهل بن محمد): كتاب المعمرين، ليدن، 1899.
- ابن سلمة: الفاخر في الأمثال العربية، ط تونس، د. ت.
- ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ط 1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1985.
- السيوطي (جلال الدين): الدرر الحسان في البعث ونعيم الجنان. على هامش دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبدالرحيم بن أحمد القاضي ـ ط التجاني المحمدي، تونس، مطبعة المنار، د. ت.
- ــــــ: الإتقان في علوم القرآن. المكتبة الثقافية، بيروت، 1973.
- ــــــ: لقط المرجان في أحكام الجان، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة.
- ــــــ: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ط 2، الحلبي.
- الشبلي (بدر الدين): آكام المرجان في عجائب وغرائب الجان، بيروت، 1988/1403.
- ابن شرية الجرهمي (عبيد): أخبار عبيد بن شرية في أخبار اليمن وأشعارها وأنسابها، ضمن كتاب التيجان المذكور أعلاه.
- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد 479 ـ ت 548): الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط. دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط2 بالأوفست، 1975/1395.
- ابن شهيد الأندلسي (أبو عامر أحمد): رسالة التوابع والزوابع، دار صادر، 1967.
- الطبرسي (ابن الفضل بن الحسن): مجمع البيان في تفسير القرآن، ط تهران، 1377.
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): تاريخ الطبري (كتاب أخبار الرسل والملوك)، ط: تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، دار المعارف، د. ت.
- الدميري (كمال الدين محمد بن موسى): حياة الحيوان الكبرى، ط 1305، وط القاهرة 1966.
- الديار بكري (الحسين بن محمد) تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، ط بيروت، مؤسسة شعبان، د. ت.
- ديك الجن الحمصي (أبو محمد عبدالسلام بن رغبان الكلبي الحمصي): ديوان ديك الجن: حققه وأعد تكملته الدكتور أحمد مطلوب وعبدالله الجبوري، نشر وتوزيع دار الثقافة، بيروت ـ لبنان.
- الرازي (ابن أبي حاتم): الجرح والتعديل، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1952/1137.
- الزبيدي: تاج العروس، ط مصر، 1306.
- الزبيري (أبو عبدالله المصعب): كتاب نسب قريش تحقيق ليفي بروفنصال، ط 3، دار المعارف، د. ت.
- الزبير بن بكار (عبدالله بن مصعب): جمهرة نسب قريش وأخبارها، تحقيق محمود شاكر، 1381.
- الزمخشري (محمود بن عمر): الكشاف عن غوامض التنزيل، ط 2، الاستقامة، القاهرة، 1953/1373.
- أبو زيد الأنصاري: كتاب النوادر في اللغة، دار الشروق، 1981/1401.
- أبو عبيدة (معمر بن المثنى): مجاز القرآن، عارضه بأصوله وعلق عليه محمد فؤاد سزكين، ج 1، ط 2. 1981/1401.

- ـــــ: النقائض، ط بريل، 1905.
- ابن عربي (محيي الدين): الفتوحات المكية، المكتبة العربية، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة. بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسوربون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985/1405.
- العسكري (أبو هلال): الفروق اللغوية، ط دار الآفاق الجديدة، بيروت 1981/1401.
- الفيروزآبادي (مجد الدين): القاموس المحيط، ط 4، مصر، مطبعة دار المأمون، 1938/1357:
- ابن قتيبة (أبو عبدالله بن مسلم): أدب الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988/1408،
- ـــــ: تأويل مختلف الحديث، ط مصر، 1326.
- ـــــ: تفسير غريب القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978/1398.
- ـــــ: تأويل مشكل القرآن، شرح أحمد صقر، ط 2، 1973/1393، دار التراث، القاهرة.
- كتاب الأنواء (في مواسم العرب)، حيدر آباد الدكن، ط 1، 1956/1373.
- ـــــ: الشعر والشعراء، ط ليدن، 1902، (نسخة مصورة دار صادر).
- ـــــ: المعارف، ط دار المعارف، بمصر، 196.
- القرشي (أبو زيد القرشي): جمهرة أشعار العرب، ط بولاق 1308هـ ـ طبعة مصورة عنها ـ دار المسيرة، بيروت 1978/1398، وطبعة مصر تحقيق علي محمد البجاوي، ط 1، دار نهضة مصر للطبعة والنشر الفجالة، القاهرة، د.ت.
- القزويني (زكرياء): عجائب المخلوقات ـ قدم له وحققه فاروق سعد ـ دار الآفاق الجديدة، ط 5، 1983/1403.
- ابن كثير: البداية والنهاية، ط 1، 1966.
- الكسائي: (محمد بن عبدالله): قصص الأنبياء، ط إيزنبرغ، بريل ليدن، 1922.
- الكرماني (أحمد حميد الدين): وتحقيق الدكتور مصطفى غالب، ط 1، 1983، بيروت.
- ـــــ: رسائل الكرماني، ط 1، 1983، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، تحقيق مصطفى غالب.
- الكفوي (أبو البقاء): الكليات «معجم في المصطلحات والفروق اللغوية» قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه، د. عدنان درويش ومحمد المصري، ط 2 ـ منقحة ـ منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1982.
- ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب): كتاب الأصنام تحقيق أحمد زكي. نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب سنة 1944/1343، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965/1384.
- الكلبي الغرناطي (عبدالله بن جزي): كتاب الخيل، مطلع اليمن والإقبال في انتقاء كتاب الاحتفال حققه وقدم له محمد العربي الخطاب ـ دار الغرب الإسلامي، 1986.
- الكليني (أبو جعفر محمد بن إسحاق): الكافي، مطبعة حجرية.
- الكليني: الأصول من الكافي، مع تعليقات نفيسة مأخوذة من عدة شروح ـ نشر الشيخ محمد الأخوندي ـ طهران، مطبعة الحيدري، 1334.

- **المسعودي (أبو الحسن علي)**: كتاب أخبار الزمان ومن أباده الحدثان من الأمم الماضية والأجيال الخالية والممالك الداثرة. (مشكوك في نسبته إليه)، ط 2، دار الأندلس، 1966/1386.
- ــــــ: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي، عُني بتنقيحها تصحيحها شارل بلاّ، بيروت، ج 1، و2، 1961. ط. قميحة، 1985، ج 1و 2.
- **المعري (أبو العلاء)**: رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبدالرحمن بنت الشاطىء، ط 7، دار المعارف، مصر.
- ــــــ: رسالة الصاهل والشاحج، تحقيق عائشة عبر الرحمان (بنت الشاطىء)، ط دار المعارف، ط 2، 1984/1404.
- **المفضل الجعفي**: تلميذ الإمام جعفر بن محمد الصادق: (الهفت والأظلة) تحقيق عارف تامر والأب عبده خليفة اليسوعي ـ المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960.
- **المقدسي (المطهر بن طاهر)**: كتاب بدء الخلق والتاريخ، المنسوب لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، نشر كليمان هوار، 1899.
- **ابن منبه (وهب)**: كتاب التيجان في ملوك حمير، ط حيدر آباد الدكن، مطبعة المعارف العثمانية، 1347، وضمنه كتاب أخبار عبيد بن شرية.
- **ابن منظور (جمال الدين)**: لسان العرب، ط مصر، 1300-1307.
- **الميداني (أبو الفضل أحمد بن محمد)**: مجمع الأمثال تحقيق محيي الدين عبدالحميد، 1955/1374.
- **النابغة الذبياني**: الديوان، ط تونس، تحقيق محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1986.
- **النيسابوري/ الثعلبي (نظام الدين)**: تفسير القرآن وغرائب الفرقان على هامش تفسير الطبري، ط بولاق.
- **النجيرمي (أبو إسحاق إبراهيم بن عبدالله)**: أيمان العرب، نشر محي الدين الخطيب، القاهرة، 1343.
- **ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق بن يعقوب)**: الفهرست، المكتبة التجرية، مصر، ونسخة مصورة عن طبعة فلوغل، مكتبة خياط، لبنان ـ بيروت.
- **ابن هشام (محمد عبدالملك)**: السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، ط مصطفى البابي الحلبي، 1936.
- **الهمداني (الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني)**: الإكليل ج 1، ط القاهرة، 1963، وج 8، تحقيق نبيه أمين فارس، ط برنصتون، 1940.

الفهرس



تعتبر الأساطير قديمها وحديثها مصدراً خصيباً من مصادر دراسة الشعوب والمجتمعات وتحليل رؤيتها للكون والمجتمع والإنسان ومعرفة مواقفها من القضايا الجوهرية التي شغلتها أو ما تزال تشغلها على اختلاف الأقطار والأعصار.

وبناء على ما ذكرنا يمكن للمرء أن يقدّر مدى ما يمكن أن توفره دراسة أساطير العرب عن «الجاهلية» من فوائد علمية عن صميم حياة العرب قبل الإسلام بل عن حياة الشعوب العربية في مراحل من تطورها لاحقة لأن أشكال الفكر الأسطوري ليست قضية تهم إنسان المجتمعات العتيقة فقط وإنما هي تهمنا نحن أيضاً. ونحن نقصد بأساطير العرب عن الجاهلية في آن واحد مختلف الأساطير التي كانت سائدة في الجاهلية وتلك التي استمرت في ظل الإسلام مشكلة جزءا من الوعي ورؤية العالم والتي كانت أو تكونت للعرب المسلمين أو ورثوها عن ماضيهم السابق للإسلام. ومهما يكن من أمر فكلها قد وصلتنا في مدونات إسلامية بعد تناقلها مشافهة مما يجعلنا نتوقع أنها ستكون في شكل طبقات رسوبية من عهود متتالية كما هو الشأن في علم طبقات الأرض.

ولما كانت الأسطورة تتنزل منزلة تجعلها ذات صلة بأوجه عديدة من نشاط الفكر البشري كانت لموضوعنا هذا بالضرورة صلة مباشرة بمواضيع أخرى:

- فهو يتصل بتاريخ العرب القدامى في الفترة التي يُطلقون عليها اعتباطاً «الجاهلية».
- كما أن له صلة لا شك فيها بعقائد تلك الشعوب ولا سيما بالأديان الشرقية القديمة التي نشأت في تلك البقعة من العالم.
- وله علاقة أيضاً بتاريخ الأدب العربي بالمعنى العام لكلمة «أدب».

ولجميع ماذكرنا من الاعتبارات رأينا أن نهتم بالأساطير التي وصلتنا عن الجاهلية موضوعاً لهذا البحث واخترنا له من العناوين «أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها». ويدل على أن بحثنا لا يتناول «الأساطير الجاهلية» فحسب وإنما يتناول أيضاً المادة الأسطورية التي وصلتنا عن العرب القدامى في المدونات الإسلامية.